colección
cuadernos mínimos

Antropología anarquista

Colección
Cuadernos mínimos

Antropología Anarquista

Eduardo Restrepo

ASOCIACIÓN COLOMBIANA DE ANTROPOLOGÍA

Rosa Roja

ASOCIACIÓN COLOMBIANA DE ANTROPOLOGÍA

María Valentina Rincón Páez (Presidenta ACANT)
Brayan Murcia (Equipo editorial Residua)
Johan Camilo Marulanda (Diseño de cubierta)

Queda hecho el depósito de ley
ISBN: 978-628-01-8528-6

Se alienta la reproducción parcial o total de esta obra, con fines de difusión o comercialización, siempre y cuando sea hecha por cooperativas, organizaciones y colectivos sin fines de lucro, u organizaciones de trabajadores autogestionados donde no existan relaciones de explotación. Todo excedente obtenido debe ser distribuido por y entre los trabajadores.

Impreso en Bogotá, Colombia
2025

Contenido

Agradecimientos **9**

Introducción **11**

Anarquismo: puntos de partida **17**

Contra el estado y las clases gobernantes 21

Contrapunteo entre marxismo y anarquismo 25

Política prefigurativa 34

Democracia directa y acción directa 37

Autonomía y autogestión 42

Desobediencia civil 47

¿Y la revolución? 50

Estereotipos y lugares comunes 53

De eso que llaman anarcocapitalismo 57

Antropología: apuntes para abrir la disciplina **62**

Antropologías en plural 69

Antropologías disidentes, antropologías al margen 81

Anarquismo y antropología: aportes de la antropología al anarquismo **88**

El posicionamiento del anarquismo en la antropología 101

Antropología anarquista: antropología de otras maneras **105**

¿Y de la política qué? 112

Sentido común liberal 117

Contrastes y contradicciones 123

Guardianes del establecimiento antropológico 131

Más allá del reconocimiento burocrático y de la contratación 135

Conclusiones **141**

Referencias citadas **144**

Agradecimientos

Este libro fue inicialmente imaginado mientras tomaba cerveza con varios amigos, como muchas otras cosas en la vida. Aunque he hablado de antropología anarquista desde hace algunos años, y he hecho algunas alusiones de pasada en varios escritos, Valentina Rincón me propuso en esa conversa que dejara de hablar tanta cosa y que escribiera un libro sobre este tema. Debo agradecerle no solo el reto que implicó para mí escribir este texto, sino también que nunca dejó morir ese compromiso. Sin sus mensajes indagando sobre cómo iba y su urgencia por concretar fechas, la idea de este libro se hubiera diluido entre tantas otras urgencias.

A Lía Ferrero le agradezco porque este libro se ha alimentado de nuestras cotidianas conversas, pero también de lo que hicimos para impulsar una Asociación Latinoamericana de Antropología en tiempos sombríos. Sus comentarios, siempre honestos y atinados, han sido una lucecita en un mundo donde cada vez más es un lujo contar con interlocutores. Nunca se piensa solo, sino siempre con otros, a menudo contra otros. Ahí encontramos la vitalidad misma del pensamiento.

Agradezco la lectura, los comentarios y el detallado trabajo de edición de estilo que Brayan Andrés Murcia ha realizado. Sus observaciones, siempre precisas y bien fundadas, no solo contribuyeron a afinar la escritura, sino que

también me obligaron a repensar ciertos pasajes, a nombrar mejor lo que quería decir y a dejar fuera lo innecesario. Su trabajo fue mucho más que una revisión formal: fue una interlocución paciente y generosa, de esas que no buscan imponerse, sino ayudar a que el texto y el pensamiento fluya.

Finalmente, agradezco al colectivo de la Editorial Residua que han acogido este libro para su publicación en coedición, lo que permitirá que circule por otras redes, más en sintonía con el anarquismo. Pero sobre todo agradezco la confluencia ética que hizo posible este encuentro. No es menor que un libro como este se publique en una editorial que piensa la edición como práctica situada, como gesto político.

Introducción

La relación entre antropología y anarquismo se ha explorado en un sentido unidireccional: cómo la antropología, a partir de su conocimiento sobre sociedades sin estado o su desarrollo metodológico en torno a la etnografía, puede contribuir a las formulaciones anarquistas sobre el poder, la autonomía y la organización social. Esta vía ha sido la más transitada, con numerosos estudios que sugieren que el trabajo antropológico refuerza la crítica anarquista a la necesidad del estado, a la existencia de sectores dominantes que se imponen como gobierno, o a otras formas de dominación. Se ha señalado, también, que la práctica etnográfica –al encuadrarse en una experiencia vital con las personas con las que se trabaja, y cuyo propósito es entender desde su perspectiva lo que se estudia– desafía las más convencionales estructuras jerárquicas de producción de conocimiento sobre la vida social, y por ello guarda sintonía con principios anarquistas.

En este libro propongo desplazar el eje de la discusión: en lugar de insistir en qué puede aportar la antropología al anarquismo, me interesa explorar qué implica que la antropología asuma una perspectiva anarquista. ¿Qué sería una antropología anarquista? Este giro no es menor, ya que para vislumbrar una antropología anarquista se requiere problematizar la disciplina desde dentro, interrumpiendo sus inercias epistémicas e institucionales.

Esta pregunta no es completamente nueva, pero tampoco ha sido lo suficientemente explorada. Figuras como David Graeber han planteado la posibilidad de una antropología anarquista. En *Fragmentos de antropología anarquista* (2011), Graeber sugiere que, si bien la antropología tiene muchas características que la acercan al anarquismo, no puede decirse que exista propiamente una antropología anarquista. Su argumento es que los antropólogos han documentado, analizado e incluso simpatizado con formas de vida que desafían el orden estatal, pero esto no es suficiente para afirmar la existencia de una antropología anarquista.

Mi argumento en este libro, por el contrario, es que una antropología anarquista no solo existe, sino que su presencia es crucial para interrumpir los sentidos comunes que han definido el campo disciplinario y las modalidades en las que actualmente operan en el establecimiento académico y en el grueso de sus despliegues profesionales. Visibilizar esta antropología anarquista ya existente pasa por cuestionar el sentido común disciplinario que, incluso para muchos de los colegas anarquistas, se mantiene fuera de escrutinio. Esto es muy difícil por su poderoso efecto de ceguera, y para algunos colegas parece una tarea imposible. Se requiere interrumpir las clausuras normativas y esencializantes de la disciplina para poder visibilizar una antropología anarquista. Sin interrumpir el sentido común disciplinario no se puede ver más allá del canon, pero esto no es particularmente agradable para quienes dormitan cómodamente en él o incluso obtienen ciertos réditos.

Para abordar cómo se puede entender una antropología anarquista, en este libro retomaré conversaciones y

conceptualizaciones que se han articulado, al menos durante las últimas tres décadas, desde las márgenes, desde lo que autores como Esteban Krotz (1993; 1996; 2006; 2007) han denominado antropologías del sur, o lo que Roberto Cardoso de Oliveira (2004) llamó antropologías periféricas. Tendré que transitar por las contribuciones del encuadre de antropologías del mundo, con su radical desesencialización y pluralización de la disciplina, así como su cuestionamiento a las relaciones de poder que configuran el establecimiento antropológico y el sistema mundo de la antropología. Es desde ahí que se puede vislumbrar la existencia de antropologías disidentes y trazar sus vínculos con una antropología anarquista, dado que esta necesariamente debe asumirse como disidente de prácticamente todo lo que hoy define el sentido común disciplinario.

Además, no entiendo por antropología anarquista el agregar un nuevo paradigma teórico ni unas nuevas temáticas de estudio al repertorio antropológico, como ocurrió con el grueso de la antropología marxista en su momento, sino el asumir el anarquismo en la disciplina, lo que obviamente desacomoda cómo se asume el hacer antropología y el cómo se imagina uno como antropólogo. Aunque una antropología anarquista supone ponerse las "gafas anarquistas", como lo anotaba Scott (2002, p. 10), no se agota en esta impronta epistémica. Una antropología anarquista debe, además, encarnar en sus prácticas irreverencias e insumisiones que interrumpan la arquitectura autoritaria que constituye a la disciplina en el establecimiento académico y en sus despliegues profesionales.

En términos de su estructura, este libro ha sido diseñado a partir de cuatro capítulos. El primer capítulo, centrado en el anarquismo, busca presentar brevemente el anarquismo y desmontar algunos de los estereotipos y lugares comunes que lo descalifican. Al conversar con los colegas me ha sorprendido la escasa familiaridad que incluso antropólogos críticos muy sofisticados tienen con el anarquismo, probablemente, en parte, porque este ha sido sistemáticamente reducido a una serie de caricaturas que lo presentan como sinónimo de caos, violencia irracional o romanticismo utópico. Por ello decidí escribirlo en un tono muy accesible, evitando llenarlo de citas de autores y de referencias bibliográficas.

El segundo capítulo es una síntesis muy apretada de una conversación que empezó hace un par de décadas con colegas que tengo en gran aprecio y que recoge autores y discusiones que han definido las antropologías hechas desde América Latina y el Caribe. En este capítulo se presenta una contundente crítica al sentido común disciplinario que configura el canon antropológico, que define los términos de las antropologías hegemónicas y en torno al que gravita el sistema mundo de la antropología. En las márgenes o incluso por fuera de estas, habitando lo abyecto, es donde encontramos las antropologías disidentes, pero es desde estas existencias que se pueden dimensionar los efectos normalizantes de la disciplina.

Lo que se presenta en este capítulo suele emproblemar el intelecto de los colegas que se han tragado todos los sapos de la disciplinación y que piensan con las definiciones de antropología de manual, aunque su propia práctica y la de

muchos colegas que conozcan no encaje tersamente en esas definiciones. Nada más complicado que interrumpir el pensamiento mitológico, sobre todo ese que se ha instaurado como el núcleo duro de la subjetividad disciplinaria. No obstante, solo si se interrumpen las nociones esencialistas y normativas de la disciplina es posible dimensionar la existencia de una antropología anarquista, no como un proyecto para el futuro cercano o lejano, no como unos fragmentos que después y con suerte se recompondrán, sino como algo que existe casi que desde los albores disciplinarios.

Como ya decía, cuando se piensa en la relación entre la antropología y el anarquismo, lo que más se ha evidenciado es cómo la antropología, por su objeto y metodología, aporta al anarquismo con materiales sobre sociedades donde el estado y el gobierno no existen, o con estrategias de conocimiento y de relación más horizontales, como la etnografía. Un breve intento de documentar en qué consisten estos aportes a través de los escritos de algunos de los antropólogos más visibles es lo que abordo en el tercer capítulo.

Ahora bien, como espero sea evidente para cualquier lector atento de este libro, esa asociación de la antropología con unas gentes y unas metodologías es una esencialización de las antropologías realmente existentes, esencialización que no comparto y que se discute desde la conversación de antropologías en el mundo. Y aunque para algunos autores muy sofisticados como anarquistas y/o muy juiciosos como antropólogos pareciera ser una obviedad, es precisamente esto que toman por sentado lo que no les permite vislumbrar la existencia de una antropología anarquista.

El cuarto y último capítulo argumenta que la antropología anarquista ya existe, aunque a menudo sin nombrarse como tal. No porque el anarquismo sea ajeno a muchos de los practicantes de la disciplina, sino porque la propia estructura del establecimiento antropológico ha operado históricamente como un dispositivo de invisibilización de aquellas prácticas que escapan a su lógica de domesticación, y que en este sentido dichas prácticas constituyen las márgenes o los más allá en los que se despliegan las antropologías disidentes. En este capítulo se exponen los criterios desde los cuales se vislumbra una antropología anarquista no como un proyecto en el futuro o como una serie de fragmentos que requieren ser ensamblados, sino como una práctica en sintonía con el anarquismo que orienta antropologías y antropólogos más allá de las visibilidades del canon o de las certezas del lugar común disciplinario.

Anarquismo: puntos de partida

Ni dios ni amos sintetiza con contundencia el anarquismo como concepción y práctica política irreconciliable con cualquier forma de autoritarismo, ya sea celestial o terrenal. El anarquismo es antiautoritarismo: rechaza la servidumbre impuesta tanto por los dogmas que requieren deidades como por los sistemas de gobierno y sus áulicos. El anarquismo es una posición ético-política que aboga por la abolición de todas las formas de autoritarismo y poder coercitivo, ya sean estas manifestaciones gubernamentales, religiosas, raciales, de clase, de orientación sexual, de generación, de nación, de lugar o de género. El anarquismo es antiautorismo radical y sin pedido de disculpas ni búsqueda de pretextos para mantener, aunque sea temporalmente, aparatos o prácticas autoritarias. Al rechazar la autoridad que se sustenta en la idea de un dios (dioses, diosas), los anarquistas no caemos en la tentación de endosarle a su existencia nuestro destino, ni mucho menos aceptar las institucionalidades (y economías) que en su nombre se han establecido.

Al cuestionar a los amos, se critican las jerarquías de poder y autoritarismos que surgen en la sociedad, destacando la necesidad de fomentar relaciones igualitarias y horizontales en lugar de aquellas que se basan en la dominación. Para los anarquistas, el estado se erige como una entidad que ejerce control y dominio sobre los individuos a través de leyes,

regulaciones y, en última instancia, la coerción. Esta concentración del poder en manos de unos pocos no solo perpetúa sistemas de desigualdad, sino que también limita la libertad y la autonomía de las personas, creando un entorno donde la obediencia se convierte en norma y la disidencia es desestimada cuando no abiertamente reprimida.

La crítica a los amos también ha sido elaborada desde algunas posiciones feministas, como, por ejemplo, el cuestionamiento a la idea de marido (y cabría agregar, de esposa). El matrimonio monogámico ha sido una institución que naturaliza y perpetúa una serie de imaginarios y prácticas de sujeción de las mujeres, pero también de los hombres. Supone mandatos alienantes en torno a la maternidad y la paternidad. Reproduce imposiciones hacia los hijos bajo las violentas expectativas y los chantajes del "salir adelante", del éxito encarnado en unas existencias permitidas y avaladas, mientras que muchas otras devienen proscritas. Aquí confluyen también las imposiciones de monogamia y la cristalización de emociones como los celos, que se instauran como sutiles mecanismos de propiedad y dominación sobre cuerpos y deseos. En lugar de aceptar relaciones basadas en la posesión y la sumisión, el anarquismo aboga por vínculos fundados en la libertad y el consentimiento mutuo.

Cuando en una entrevista le preguntaron sobre cómo definir el anarquismo, David Graeber respondió:

> Si quieres definir el anarquismo, supongo que podrías hacerlo de dos maneras: una versión corta y una versión larga. La versión corta es simple: el anarquismo es democracia sin

> gobierno. Sabes, a la mayoría de la gente realmente le encanta la democracia, pero no les gusta mucho el gobierno. Si mantienes una y eliminas al otro, eso es anarquismo. Otra manera de ponerlo sería decir que el anarquismo es democracia directa.
>
> La versión más larga sería que el anarquismo es un compromiso con la idea de que sería posible tener una sociedad basada en principios de auto-organización, asociación voluntaria y ayuda mutua. No es la creencia de que necesariamente vamos a tener esa sociedad o de que sea seguro que podríamos tenerla. No, no puedes saber si es posible. Pero, de la misma manera que no puedes saber si es posible, tampoco puedes saber que no lo es. Así que, si crees que es mejor comprometerte con la idea de que podría ser posible, entonces eres un anarquista (Graeber, 2011, 6m30s).

Este planteamiento de Graeber sobre el anarquismo desafía las concepciones convencionales de la democracia y del gobierno, al mismo tiempo que reconfigura la noción de posibilidad política. En su versión más concisa, el anarquismo se presenta como una "democracia sin gobierno", una frase que de inmediato desmonta la asociación casi automática entre democracia y aparato estatal. Al proponer una democracia que prescinde del gobierno, Graeber sugiere que las formas participativas y deliberativas que suelen asociarse con la democracia no solo pueden existir sin estructuras jerárquicas, sino que incluso podrían fortalecerse al eliminar los

mecanismos coercitivos y centralizados del poder estatal. Esto resalta un aspecto esencial del anarquismo: su capacidad para imaginar una sociedad fundamentada en relaciones horizontales, en lugar de estructuras de autoridad.

La versión extensa de la definición, sin embargo, nos lleva a un terreno más cercano a la filosofía política. Aquí, el anarquismo no se define simplemente por la ausencia de gobierno, sino por un compromiso ético y político con la posibilidad de construir una sociedad basada en principios de autoorganización, asociación voluntaria y ayuda mutua. Este compromiso, según Graeber, no implica una certeza ni un optimismo ingenuo respecto a su realización. De hecho, reconoce la incertidumbre inherente al proyecto: no hay garantía de que una sociedad anarquista sea posible, pero tampoco hay evidencia concluyente de que no lo sea. Esta incertidumbre, lejos de ser una debilidad, se convierte en un motor ético. Optar por el anarquismo no es un acto de fe ciega, sino una elección basada en la convicción de que vale la pena explorar alternativas al orden hegemónico.

Lo que Graeber expone, en última instancia, es una crítica radical al determinismo político. Frente a sistemas que se presentan como inevitables –ya sea el capitalismo, el estado-nación o las formas liberales de democracia– el anarquismo se erige como una apuesta por lo contingente, por lo experimental. Este enfoque está profundamente influido por la idea de que las instituciones humanas no son naturales ni inmutables, sino invenciones históricas que pueden ser transformadas. En este sentido, el anarquismo no es solo una teoría política, sino que es también una praxis que busca prefigurar la sociedad deseada en las acciones coti-

dianas y en las formas de organización colectiva. El anarquismo no solo es una crítica al poder estatal y a las instituciones autoritarias que entrampan nuestras existencias, sino que también es una posición ético-política que defiende la igualdad y la libertad.

Vale la pena apuntar que las desigualdades, como las que se encuentran en los sistemas de esclavitud, peonaje o trabajo asalariado, solo pueden existir si cuentan con el respaldo de instituciones tales como ejércitos, prisiones o cuerpos policiales. Incluso formas más sutiles de opresión tienen como base la amenaza implícita de la fuerza, con la que se perpetúa estas jerarquías de dominación. Recordemos que la esclavitud fue legal, como lo son hoy los impuestos o la propiedad privada.

No se trata, entonces, de una simple crítica a gobiernos ineficientes o corruptos, sino que es una impugnación profunda de la institución estatal en sí misma, vista como inherentemente opresiva. Esta opresión no se limita a la represión directa a través de la fuerza policial o militar, sino que se manifiesta también por medio de una violencia estructural, sutil pero omnipresente, que se incrusta en las leyes, regulaciones, y normas sociales para perpetuar la desigualdad.

Contra el estado y las clases gobernantes

Para el anarquismo, el estado no es simplemente un instrumento neutral de administración pública, sino que es una estructura de dominación que perpetúa la desigualdad, la coerción y la alienación. Los anarquistas consideramos que el

estado es intrínsecamente coercitivo, pues, al imponer leyes y normas mediante la fuerza, el aparato de estado niega la capacidad de los individuos y colectividades para autogobernarse de manera voluntaria y consensuada. Esta coerción se manifiesta no solo en la represión directa, sino también en la internalización de la autoridad, que da como resultado el que los individuos acepten su subordinación como un hecho natural e inevitable.

Por otro lado, el orden legal moderno, respaldado por la amenaza de la violencia estatal, se ha expandido hasta abarcar y regular prácticamente todos los aspectos de la vida humana. Las normas actuales no solo delimitan las actividades consideradas ilegales, sino que prescriben con detalle conductas cotidianas, desde "dónde podemos servir o consumir cada tipo de bebida" hasta cómo y cuándo debemos trabajar, o el tamaño permitido de una valla publicitaria en la calle (Graeber, 2015). Esta expansión normativa no solo refleja el alcance del poder estatal, sino también la normalización de la violencia como herramienta implícita para garantizar el cumplimiento de estas disposiciones. Esta omnipresencia de la amenaza de la fuerza estatal en la vida cotidiana es, para Graeber, un recordatorio de cómo las estructuras legales y burocráticas modernas consolidan su control mediante una combinación de normalización y coerción.

El carácter profundamente parasitario de la burocracia estatal se manifiesta, entre otras formas, en su voraz consumo de recursos económicos y en las restricciones que impone sobre la autonomía de las personas y las poblaciones que no pueden escapar de sufrirlas. Como señalaba Kropotkin, cuando el estado destina enormes sumas a

sostener una burocracia en constante crecimiento, también prohíbe a los sectores marginados y precarizados organizarse y gestionar sus propios asuntos. El tutelaje del estado se impone en nombre del bienestar de estas poblaciones. Esta dinámica no solo limita la capacidad de la gente para resolver sus problemas de manera colectiva, sino que también exacerba la ineficiencia y el carácter explotador de una estructura burocrática que se multiplica sin cesar.

Aunque el estado a menudo se presenta como un árbitro neutral que media entre intereses contrapuestos, desde el anarquismo se argumenta que, en realidad, sirve a los intereses económicos y políticos de los sectores dominantes. Proudhon, por ejemplo, denunció cómo el estado protege la propiedad privada y refuerza las estructuras capitalistas, creando y manteniendo así una sociedad dividida entre explotadores y explotados. Para los anarquistas, el estado no acaba con la injusticia, sino que es su cómplice, pues en lugar de encarnar ideales elevados, como la imparcialidad o la justicia, defiende los intereses de las clases y sectores dominantes. El estado nunca ha dejado de ser "la expresión máxima de los intereses de ciertos individuos y de ciertas clases", una institución que se legitima como garante del poder y del privilegio (Cappelletti, 2010, p. 18).

El anarquismo cuestiona, además, la legitimidad misma del estado como institución. A diferencia de las teorías contractualistas, que justifican al estado como resultado de un acuerdo voluntario entre individuos, los anarquistas sostienen que el estado es una imposición histórica que no refleja el consentimiento genuino de las personas. Bakunin (2004), por ejemplo, argumentó que el estado es una forma de

alienación política, donde el poder que emana de las personas es confiscado por una minoría que lo ejerce en su propio beneficio. Esta alienación no solo socava el poder que pueden tener los individuos, sino que también minimiza su capacidad para articular relaciones sociales basadas en la solidaridad y la cooperación.

Por ello, el anarquismo propone algunas alternativas al estado basadas en la autogestión y la organización horizontal. Por ejemplo, los anarquistas apuestan por la creación de federaciones libres y voluntarias, donde las decisiones se tomen de manera directa y participativa, eliminando la necesidad de un poder centralizado y de las distintas modalidades de democracia representativa. Estas federaciones libres se inspiran en la convicción de que cualquier forma de delegación de poder por parte de lo que se denomina y construye como "pueblo" conduce inevitablemente a la creación de estructuras de dominación separadas. Además, algunos anarquistas han sustentado la viabilidad de este tipo de formas organizativas con estudios de diferente tipo, como Kropotkin, quien, en su libro *El apoyo mutuo* (2022), destacó cómo las sociedades humanas han demostrado históricamente una capacidad innata para organizarse sin jerarquías coercitivas.

Dichas estructuras de dominación, lejos de servir a los intereses de quienes dicen representar, terminan operando en contra de las personas, perpetuando dinámicas de opresión y jerarquía. Este modelo de representación no solo distancia a quienes son representados de los procesos de toma de decisiones, sino que consolida una clase de políticos profesionales que monopoliza el poder y perpetúa las jerarquías y

desigualdades que los anarquistas buscan erradicar. Para los anarquistas, la representación política no es más que una forma de alienación que distancia a las personas del ejercicio directo del poder, consolidando élites que actúan en beneficio propio y no del colectivo.

La discusión entre anarquistas y marxistas sobre el estado es un debate en el que se puede apreciar uno de sus más fuertes contrastes, pues, aunque ambas corrientes compartan una crítica al capitalismo y aspiren a una sociedad sin la explotación de clases, sus visiones sobre el lugar del estado, la estrategia para la transformación revolucionaria y la transición hacia una sociedad emancipada difieren profundamente. Este desacuerdo no es meramente teórico, sino que ha tenido implicaciones prácticas en las movilizaciones sociales y procesos revolucionarios desde el siglo XIX. Por la importancia de este debate, considero que vale la pena traerlo a colación aquí, aunque sea brevemente, pues nos ayuda a entender las especificidades del anarquismo.

Contrapunteo entre marxismo y anarquismo

Los marxistas, siguiendo a Marx y a Engels, entienden el estado como un instrumento de dominación de clase. Es decir, para estos teóricos, el estado es una superestructura política que refleja y defiende los intereses de la clase dominante, que en el capitalismo sería la burguesía. Desde esta perspectiva, el estado no es neutral, sino que funciona como un mecanismo para mantener el orden social y económico que beneficia los intereses de los sectores dominantes y de los

poderosos. Sin embargo, los marxistas no rechazan al estado en sí mismo de manera absoluta. En su lugar, proponen la toma del poder estatal por parte de las clases y sectores subalternos como una etapa necesaria en la transición hacia el comunismo. En esta fase, conocida en la teoría clásica del marxismo como la "dictadura del proletariado", el estado sería obrero y, a diferencia del estado burgués, actuaría en interés de la mayoría trabajadora y sentaría las bases para la abolición gradual de las clases sociales y, finalmente, del estado mismo[1].

Por otro lado, los anarquistas, como Mijaíl Bakunin, Piotr Kropotkin y Pierre-Joseph Proudhon, entre otros, rechazan de manera categórica la idea de utilizar al estado como herramienta para la emancipación. Como vimos, para los anarquistas el estado es intrínsecamente opresivo, independientemente de los sectores que lo controlen. Bakunin, en su famosa polémica con Marx, argumentó que cualquier forma de estado, incluso uno controlado por el proletariado, tiende a perpetuar la dominación y la jerarquía[2].

---

1 La socialdemocracia, por su parte, considera que el estado no es necesariamente un instrumento de opresión, sino que puede ser reformado y utilizado como una herramienta para redistribuir la riqueza, garantizar derechos sociales y reducir las desigualdades económicas.

2 Esta inconmensurabilidad se hizo evidente en la Primera Internacional (Asociación Internacional de los Trabajadores), donde Marx y Bakunin protagonizaron un intenso debate. Mientras Marx defendía la necesidad de un partido político que luchara por el control del estado, Bakunin insistía en que la revolución debía ser antiautoritaria desde el principio, evitando cualquier forma de

Según los anarquistas, la concentración de poder en manos de una élite, aunque sea temporal y justificada en nombre de la revolución, corrompe y aliena a quienes lo ejercen, reproduciendo las mismas dinámicas de opresión que se pretendían eliminar. En lugar de tomar el poder estatal, los anarquistas abogan por la abolición inmediata del estado y su reemplazo por formas de organización social basadas en la autogestión, la federación voluntaria y la cooperación horizontal[3].

En todo caso, el estado realmente existente (no el de las retoricas celebratorias de sí) supone una estructura que institucionaliza las desigualdades y concentra el poder en manos de una clase dominante, perpetuando dinámicas de explotación. Para el anarquismo, entonces, la abolición del estado no es una medida secundaria, sino un componente esencial para evitar la reproducción de las jerarquías y

---

centralización del poder. Este conflicto llevó a la división de la Internacional y marcó el inicio de una fractura duradera entre las corrientes marxistas y anarquistas.

[3] Otro punto de divergencia entre marxistas y anarquistas es la concepción de la revolución. Los marxistas tienden a enfatizar la importancia de una vanguardia organizada y disciplinada que dirija el proceso revolucionario, concepción que se encarna en El Partido. Los anarquistas rechazan estas nociones y prácticas autoritarias de unos iluminados que, como una punta de lanza, dirigen a las masas. Como veremos más adelante, para los anarquistas priman concepciones y prácticas antiautoritarias desde el aquí y el ahora (política prefigurativa), tejiendo no desde estructuras verticales como el partido, sino desde articulaciones horizontales y rizomáticas donde la autogestión y la autonomía en formaciones más federativas es lo que prima.

construir una sociedad verdaderamente libre e igualitaria. Su análisis subraya la urgencia de crear formas de organización horizontal y autogestionada que desafíen la centralización del poder y permitan a las comunidades desarrollar alternativas fuera del dominio estatal y burocrático.

En lugar de reformar o conquistar el estado como medio para transformar la sociedad, la perspectiva anarquista plantea la necesidad de su eliminación total. Por ello, la revolución no consiste, desde este enfoque, en ocupar los mecanismos del poder estatal, sino en desmantelarlos y crear formas de organización horizontal y autogestionada. Esto implica, como he mencionado anteriormente, construir estructuras donde las decisiones se tomen de manera directa por quienes son afectados, evitando así la concentración del poder en manos de una minoría y promoviendo la autonomía colectiva.

Por otro lado, el marxismo se ha configurado alrededor de un análisis integral de la situación mundial y, frecuentemente, se ha organizado en torno a grandes figuras que sintetizan y orientan estrategias revolucionarias. No obstante, esta tradición ha mostrado una tendencia histórica a privilegiar el marco teórico-analítico sobre la acción inmediata y la práctica democrática. Como señala David Graeber (2011), el marxismo ha derivado, en muchos casos, en un discurso que, aunque profundamente crítico, se distancia de su carácter revolucionario original al subordinar la acción al análisis doctrinal. Este enfoque, heredado de las sectas maoístas, leninistas o trotskistas, postula que primero debe

definirse el momento estratégico y debatirse las líneas doctrinales antes de proceder a la implementación de formas democráticas de organización.

En contraste, el anarquismo pone el énfasis en la coherencia entre medios y fines, proponiendo formas de autoorganización basadas en la igualdad, la horizontalidad y la toma de decisiones consensuada. Esta ética prefigurativa busca que los métodos de organización reflejen, desde el inicio, los ideales que se pretenden alcanzar, en lugar de aplazarlos para un futuro hipotético. Esta postura no solo cuestiona las jerarquías tradicionales, sino también las dinámicas de poder implícitas en instituciones como la academia, donde persisten estructuras medievales y prácticas excluyentes.

Entonces, la diferencia fundamental entre el marxismo y el anarquismo radica –además de la percepción táctica en torno al estado, elemento que mencioné anteriormente– en lo que caracteriza sus discursos y enfoques. Mientras que el marxismo se articula principalmente como un marco teórico orientado a la estrategia revolucionaria, el anarquismo se presenta más como un discurso ético que prioriza la práctica revolucionaria. En palabras de David Graeber, el marxismo es, esencialmente, un discurso teórico sobre la estrategia revolucionaria, mientras que el anarquismo es más bien un discurso ético sobre la práctica revolucionaria (2011, p. 13).

Esta distinción se refleja también en cómo ambas tradiciones se organizan y se identifican. La historia del

marxismo está marcada por la influencia de grandes intelectuales que han dado forma a su pensamiento. Las distintas corrientes marxistas –desde el leninismo hasta el trotskismo o el althusserianismo– toman su nombre de figuras prominentes, ya sean líderes políticos o teóricos académicos. "Siempre surge del cerebro de algún gran intelectual", explica Graeber en una entrevista[4], destacando que el marxismo se asocia con figuras cuya autoridad intelectual o política es central para sus seguidores.

El anarquismo, en cambio, no basa su identidad en nombres de teóricos individuales. Como señala Graeber, los anarquistas no dicen: 'Soy un proudhoniano y tú un bakuninista'. En lugar de definirse por figuras específicas, los anarquistas se identifican a partir de las prácticas que adoptan, como el individualismo, el anarcosindicalismo o el comunismo libertario. Esto refleja la naturaleza pragmática y descentralizada del anarquismo, que pone el énfasis en la acción directa y en las formas concretas de organización, en lugar de en teorías o jerarquías intelectuales.

Este contraste ilustra cómo el anarquismo y el marxismo responden a diferentes necesidades y sensibilidades dentro de los movimientos revolucionarios. Mientras que el marxismo ofrece un marco estratégico que busca transformar estructuras de poder desde una perspectiva centralizada, el anarquismo prioriza la coherencia entre medios y fines, poniendo en práctica desde el presente los valores de autonomía, igualdad y solidaridad. En última instancia, esta

[4] Graeber. 2011. "A Conversation With Anarchist David Graeber". YouTube, 20:06. Disponible en: https://youtu.be/PVDkkOAOtV0.

diferencia fundamental hace que el anarquismo sea menos dependiente de figuras individuales y más enfocado en construir comunidades de práctica que encarnen sus principios éticos y políticos. En palabras de Graeber:

> Todo esto se puede resumir así:
>
> 1. El marxismo se ha encaminado a ser un discurso teórico y analítico antes que una estrategia revolucionaria.
>
> 2. El anarquismo se ha orientado a ser un discurso ético sobre la práctica revolucionaria (p. 13).

Esta diferencia se hace particularmente evidente en movimientos como el antiglobalización, donde el impulso transformador ha surgido con mayor fuerza de la tradición anarquista. En él vemos que, en lugar de aspirar a la toma del poder estatal, los grupos anarquistas se enfocan en construir un nuevo mundo dentro del caparazón del viejo mediante la creación de espacios autónomos y prácticas radicalmente distintas. Este modelo, centrado en la prefiguración, contrasta con las estructuras verticalistas y con la conformidad ideológica típicas de los partidos marxistas, los cuales a menudo sacrifican la diversidad en aras de la uniformidad doctrinal.

Sin embargo, esta contraposición no debe entenderse como una negación de posibles convergencias. Si bien el marxismo aporta un marco teórico valioso para comprender las dinámicas globales del capitalismo y sus contradicciones, el anarquismo ofrece una ética práctica y organizativa que enriquece la acción transformadora. Reconocer estos aportes

no implica resolver todas las tensiones, pero sí abrir un diálogo constructivo entre ambas tradiciones, permitiendo que sus diferencias se conviertan en una fuente de creatividad política y no en un obstáculo para la construcción de un proyecto emancipador común.

Graeber se pregunta, además, sobre la limitada presencia del anarquismo en la academia, especialmente cuando se le compara con el marxismo, que ha encontrado en este espacio un terreno fértil para su desarrollo teórico. El anarquismo, basado en principios como la autoorganización, el apoyo mutuo y la horizontalidad, se distingue por su enfoque ético y práctico, aspectos que chocan con las dinámicas jerárquicas y competitivas características del ámbito académico. Por ello, mientras el marxismo ha articulado marcos analíticos que se ajustan a las estructuras tradicionales de la producción intelectual, el anarquismo, con su rechazo al estado y a las formas de dominación, plantea una disrupción más profunda que dificulta su integración en este espacio.

Sin embargo, esto no implica que el anarquismo carezca de capacidad teórica, pues, como señala Graeber:

> No se trata simplemente de que el anarquismo no emplee una teoría elevada, sino que sus preocupaciones se circunscriben sobre todo a las formas de práctica; insiste, antes que nada, en que los medios deben ser acordes con los fines; no se puede generar libertad a través de medios autoritarios. De hecho, y en la medida de lo posible, uno debe

> anticipar la sociedad que desea crear en sus relaciones con sus amigos y compañeros. Esto no encaja demasiado bien con trabajar en la universidad (2011, p. 13)

Es en este sentido que la figura del teórico anarquista, en los términos tradicionales de la academia, resulta casi un oxímoron. El anarquismo, como vemos, valora la diversidad de perspectivas y la práctica como ejes centrales de su filosofía, por lo que rechaza la exclusividad de las grandes figuras intelectuales que predominan en otros enfoques. El huir de la institucionalización, y la consiguiente marginalidad en el ámbito académico, son, a la vez, un desafío y una oportunidad para repensar las formas de producción y circulación del conocimiento desde una perspectiva verdaderamente radical y transformadora.

La dimensión prefigurativa de una teorización inspirada en el anarquismo es central en la propuesta de Graeber. Contrasta con la tradición vanguardista, marcada por el sectarismo y la competitividad interna, la cual fragmenta los esfuerzos colectivos al caricaturizar y deslegitimar cualquier posición opuesta. Por el contrario, Graeber aboga por un enfoque pluralista que asuma la multiplicidad y las tensiones internas como fuentes no de cerramiento teórico, sino como la condición misma de la teorización. En este sentido, la teoría social deja de ser una elucubración de genios individuales que pontifican sobre el mundo desde sus torres de cristal, para devenir en una conversación sin clausuras o arrogancias autoritarias en aras de praxis emancipantes.

No podemos perder de vista que, en el establecimiento académico, las estructuras jerárquicas a menudo generan dinámicas de dominación que sugieren una actitud de deferencia extrema hacia quienes ocupan posiciones de micropoder y prestigio. Sobre esto, Graeber mencionaba que "en la academia hay una jerarquía, y se supone que debes tener miedo, debes estar como encogido ante las personas", jerarquía que tiende a naturalizar unas claras relaciones de subordinación. Tras este comentario, y refiriéndose a la Universidad de Yale, que le acababa de negar la planta docente, añade:

> Yo nunca fui irrespetuoso con nadie, pero tampoco me encogía…esta es una de las razones por las que soy anarquista. Creo que las estructuras jerárquicas, si das a las personas total impunidad y poder sobre otros, crean una dinámica psicológica que es casi sádico-masoquista (Graeber, 2011, 17m41s)

Política prefigurativa

La política prefigurativa, por su parte, está profundamente ligada al pensamiento y la práctica anarquista ya que encarna uno de sus principios fundamentales: la coherencia entre medios y fines. Desde la perspectiva anarquista, no se trata simplemente de alcanzar una sociedad sin jerarquías en el futuro, sino de construirla y vivirla en el presente a través de las prácticas organizativas. Esto implica que los movimientos sociales y los grupos activistas no solo deben luchar contra las

estructuras opresivas, sino también adoptar formas de organización que reflejen los valores de igualdad, libertad y cooperación que aspiran a materializar.

La prefiguración, por tanto, rechaza la idea de que los fines justifican los medios, una lógica que a menudo ha llevado a movimientos políticos a replicar dinámicas de poder autoritarias en nombre de la eficiencia o la estrategia. Para el anarquismo, los métodos no son instrumentos neutrales: cualquier forma de organización jerárquica o coercitiva utilizada en el proceso de cambio socava las bases éticas y sociales de una sociedad verdaderamente libre. Por ello, la política prefigurativa exige que las decisiones sean tomadas de manera horizontal y participativa, promoviendo estructuras autogestionadas donde el poder no se concentre, sino que se distribuya equitativamente entre todos los involucrados.

Este tipo de práctica también refleja la saludable desconfianza anarquista hacia las instituciones estatales, a la vez que muestra su capacidad para gestionar transformaciones sociales que no se escapen de sus manos ni que involucren a un ejército de expertos y burócratas. En lugar de esperar un cambio desde arriba o depender de estructuras jerárquicas existentes, la política prefigurativa se basa en la creación de entramados autónomos donde las personas puedan articular y experimentar directamente con formas de organización y convivencia que desean para el futuro.

Esta dimensión experimental de la política prefigurativa permite poner a prueba formas de organización y convivencia en la práctica, generando aprendizajes individuales y colectivos que alimentan las luchas más amplias. En

muchos casos, estas experiencias autónomas han servido como referentes tangibles de que otro mundo es, en efecto, viable. Además, la política prefigurativa tiene una dimensión pedagógica y transformadora. Al practicar relaciones basadas en la igualdad y la cooperación, los participantes no solo construyen un modelo de sociedad alternativo, sino que también transforman sus propias formas de pensar y actuar. Este proceso refuerza la idea anarquista de que el cambio social no puede imponerse desde el exterior, sino que debe emerger de las experiencias y prácticas cotidianas de las personas que lo protagonizan. En este sentido, la prefiguración no es simplemente un medio para un fin, sino que es una transformación integral que involucra tanto a los sujetos como a las estructuras que estos construyen.

La política prefigurativa, tal como la concebimos desde el anarquismo, no es solo una estrategia organizativa, sino que es un asunto ético y político. Los anarquistas, al asumir vivir en el presente con los valores de la sociedad futura, desafían, por un lado, los preceptos dominantes, y, por otro lado, también evidencian que es posible imaginar y concretar alternativas, sentando las bases para la transformación social:

> [Los] anarquistas insistían en que no era solo que los fines no justificaran los medios (aunque, por supuesto, los fines no justifican los medios), sino que esos fines nunca se alcanzarán si los medios no encarnan un modelo del mundo que se pretende crear (Graeber, 2014, p. 192).

A comienzos del siglo XX esta visión se articuló en la frase "construir la nueva sociedad en la cáscara de la vieja", un concepto que enfatizaba la necesidad de crear estructuras, valores y relaciones alternativas dentro del sistema dominante, pero independientes de sus dinámicas jerárquicas y opresivas. Más tarde, en las décadas de los ochenta y noventa, este enfoque se popularizó bajo el término que he mencionado en este capítulo, "política prefigurativa", un concepto que mantiene el mismo espíritu, pero adaptado a los nuevos contextos y luchas. En un mundo donde las crisis ecológicas, políticas y sociales exigen respuestas urgentes, la prefiguración sigue siendo una herramienta vital para quienes buscan no solo encarar las clausuras del poder, sino también articular experiencias y formas de vida en sintonía con una eticidad y politicidad anarquista.

Democracia directa y acción directa

Desde una perspectiva anarquista, la democracia directa y la acción directa están profundamente interconectadas, al punto de ser concebidas como dos caras de la misma moneda. Ambas prácticas reflejan un compromiso con la coherencia entre los medios y los fines, es decir, la idea de que las formas de organización y las acciones emprendidas deben anticipar y ejemplificar el tipo de sociedad que se busca construir. La acción no solo es un instrumento para alcanzar un objetivo, sino también una demostración práctica de cómo las personas libres pueden organizarse y vivir en comunidad.

La democracia directa, en este marco, no es únicamente un método de toma de decisiones, sino que también es una expresión de igualdad y autonomía, donde todas las personas tienen una voz y un voto en las decisiones que afectan sus vidas. Del mismo modo, la acción directa no se limita a la confrontación o resistencia, pues también es una afirmación de la capacidad de las personas para actuar por sí mismas, sin intermediarios, para transformar su realidad inmediata. Juntas, democracia directa y acción directa, forman un modelo organizativo y ético que desafía las estructuras jerárquicas y represivas del estado y del capitalismo, ofreciendo una alternativa basada en la cooperación y la horizontalidad.

Este enfoque no solo busca un cambio estructural a largo plazo, pues también insiste en que ese cambio debe comenzar en el presente, en las prácticas cotidianas y las relaciones comunitarias. Al construir las bases de una sociedad libre dentro de las limitaciones del sistema existente, la política prefigurativa no solo demuestra que otro mundo es posible, sino que lo hace tangible y alcanzable aquí y ahora. Es, en esencia, una apuesta por la transformación desde abajo, en la que los valores y principios del anarquismo no son meramente aspiraciones futuras, sino realidades vividas en el presente.

David Graeber describe cómo los grupos anarquistas han desarrollado formas de organización y toma de decisiones que se distancian radicalmente de las prácticas jerárquicas o divisorias comunes en otros movimientos radicales. Destaca que "la mayoría de los grupos anarquistas opera por

un proceso de consenso", una metodología diseñada específicamente para evitar el carácter conflictivo y excluyente de las votaciones mayoritarias o a mano alzada (2011, p. 14). En lugar de imponer decisiones por mayoría, el consenso busca la inclusión y la deliberación colectiva, permitiendo que las diversas voces sean escuchadas y que las decisiones reflejen acuerdos amplios en lugar de simples imposiciones numéricas.

Este enfoque organizativo tiene tanto implicaciones prácticas, como también teóricas. Graeber señala que el consenso fomenta una apertura a una "gran diversidad de perspectivas teóricas amplias", las cuales, aunque diferentes, se unen por compromisos éticos y políticos compartidos (2011, p. 14). Esto sugiere que, para los anarquistas, la unidad no se basa en la uniformidad ideológica, sino en la capacidad de construir puntos de encuentro sobre la base de valores comunes como la igualdad, la libertad y la horizontalidad. Este marco inclusivo contrasta con otros movimientos donde las luchas internas por hegemonía teórica o política tienden a fragmentar los colectivos.

Por su parte, la acción directa se erige como una práctica que trasciende la mera protesta y apunta hacia la afirmación concreta de la autonomía. Para los anarquistas, la distinción entre protesta y acción directa es crucial. Mientras la protesta implica una apelación a las autoridades para que modifiquen sus decisiones, reconociendo implícitamente su legitimidad, la acción directa rechaza tal reconocimiento y actúa como si las estructuras de poder cuestionadas fueran irrelevantes o inoperantes.

Este principio se fundamenta en la capacidad de crear y sostener formas de vida alternativas sin esperar el beneplácito de las instituciones. No se trata solo de un desafío simbólico al orden establecido, sino de una práctica que encarna la posibilidad de transformación social en el presente. La acción directa no se limita a señalar lo que está mal en el sistema dominante, pues su fuerza reside en la construcción de alternativas que desafían activamente su existencia. Es, en este sentido, una estrategia prefigurativa que permite a las personas experimentar y consolidar relaciones sociales no mediadas por el estado o el mercado.

Ejemplos históricos ampliamente conocidos ilustran esta lógica. La marcha de la sal encabezada por Gandhi fue más que una protesta contra la opresión británica: fue una acción directa en la que las personas produjeron su propia sal, desafiando en los hechos a la autoridad colonial. De manera similar, las ocupaciones de fábricas por parte de trabajadores no solo denuncian las condiciones laborales impuestas, sino que establecen formas de autogestión que encarnan una alternativa real a la explotación capitalista. En el contexto contemporáneo, iniciativas como redes de ayuda mutua, prácticas de desobediencia civil en defensa de comunidades amenazadas o la construcción de espacios autónomos son expresiones de una acción directa que no solo resiste, sino que reconfigura el mundo en la práctica.

La potencia de la acción directa radica en que no depende de la intermediación de estructuras jerárquicas para generar cambios. En lugar de dirigirse a las instituciones con demandas, se parte de la premisa de que los individuos y colectivos pueden tomar el control de sus propias vidas. En

este sentido, es una afirmación de autonomía que desestabiliza la naturalización del poder y expone su fragilidad. Como señala Graeber:

> Ningún Gobierno ha concedido nunca por cuenta propia libertades nuevas a quienes gobernaba. Tal y como se han obtenido, esas nuevas libertades se han adoptado siempre por quienes creían que funcionaban sobre principios que van más allá de la ley y del respeto a una autoridad debidamente constituida (2014, p. 236)

Desde esta perspectiva, la acción directa no solo es un instrumento de lucha, sino también un modo de existencia. Quienes la practican no están esperando la aprobación por parte de un poder externo; están creando, aquí y ahora, las condiciones para una vida libre. Es un proceso de experimentación, aprendizaje y consolidación de nuevas formas de sociabilidad, donde la libertad deja de ser una abstracción y se convierte en una práctica cotidiana: "la acción directa, la desafiante insistencia en actuar como si uno fuera ya libre" (Graeber, 2015, p. 99).

Esta insistencia en actuar como si ya fuésemos libres es más que una consigna, es una metodología de transformación. Al operar bajo sus propios principios, la acción directa desestabiliza las lógicas de dominación y hace visible que la organización colectiva puede prescindir de las formas tradicionales de autoridad. Más aún, demuestra que la emancipación no es un horizonte distante, sino una posibilidad inmediata que se concreta en cada acto de resistencia y

creación. Desde esta óptica, no se trata únicamente de oponerse a la opresión, sino de construir espacios de libertad que existan al margen de ella. La acción directa, en última instancia, es la afirmación de una capacidad de autoorganización que desafía los límites impuestos por el poder y ensaya en el presente los principios de un mundo radicalmente diferente.

Autonomía y autogestión

La autonomía es uno de los principios del anarquismo y constituye una noción que no solo implica la capacidad de los individuos y las colectividades para autogobernarse, sino que también supone la negativa radical a cualquier forma de imposición externa que limite su capacidad de decidir sobre sus propias vidas. No se trata de una simple aspiración a la independencia en términos abstractos, pues es también una práctica ético-política concreta que busca subvertir las estructuras de poder que históricamente han regimentado la existencia de las personas. La autonomía, en su sentido anarquista, desafía la lógica de la delegación y la representación que caracteriza a las sociedades organizadas en torno al estado y los entrampamientos capitalistas, insistiendo en que la verdadera libertad solo puede ejercerse cuando las personas no están sujetas a mandatos ajenos que limiten su posibilidad de actuar de acuerdo con sus propias necesidades y deseos. Así, la autonomía es inseparable de la capacidad de autoorganización ya que rechaza la tutela de autoridades externas, sean estas empresariales, estatales, religiosas o de cualquier otro tipo (ni dios, ni amos).

Desde la perspectiva anarquista, la autonomía no es un derecho otorgado por una estructura superior, sino que es una conquista que se ejerce cotidianamente en la práctica mediante la creación de formas de vida alternativas que no dependan del estado ni estén subsumidas a los caprichos de los patrones o empresarios. Esta noción parte de la crítica radical a la idea de soberanía, que ha sido monopolizada por el estado y presentada como la única forma legítima de organización política. Contra esta idea, el anarquismo sostiene que la soberanía debe residir en cada individuo y en cada colectividad a la que voluntariamente se inscriben estos, y que cualquier concentración de poder que se arrogue la capacidad de decidir por los demás constituye, en última instancia, una forma de opresión. En consecuencia, la autonomía no se limita a un ejercicio de resistencia frente a las estructuras dominantes, sino que implica la creación de espacios de autogobierno donde las relaciones sociales se reconfiguren sobre la base de la horizontalidad y la cooperación voluntaria.

El anarquismo sostiene que la verdadera libertad solo puede alcanzarse a través de la autonomía, entendida no como un estado alcanzado de una vez y para siempre, sino como un proceso permanente de construcción de formas de vida que escapen a la lógica del dominio. Esto implica rechazar las estructuras jerárquicas que imponen normas y decisiones desde arriba, y, en su lugar, promover organizaciones horizontales y federativas que permitan a las distintas colectividades gestionar sus propios asuntos sin depender de instancias externas de autoridad. La federación, como forma organizativa anarquista, es la expresión práctica de esta autonomía colectiva ya que permite la articulación de múltiples

comunidades autónomas que cooperan entre sí sin necesidad de una autoridad centralizada. En este esquema, la toma de decisiones se basa en la deliberación directa y en el consenso, evitando así la alienación que resulta de los modelos de representación política tradicionales.

Un aspecto fundamental de la autonomía es que no equivale al aislamiento ni a una forma de autosuficiencia cerrada sobre sí misma. Lejos de ello, la autonomía anarquista se basa en la interdependencia voluntaria y solidaria entre individuos y colectivos, en la construcción de redes de apoyo mutuo que posibiliten la existencia de formas de vida que no reproduzcan las relaciones de explotación ni de dominio. Esta interdependencia, sin embargo, no se configura como una dependencia forzada, sino como una forma de cooperación libremente asumida, en la que cada individuo y cada colectividad mantiene su capacidad de autodeterminación sin quedar sometida a la voluntad de otros. De esta manera, la autonomía anarquista rompe con el imaginario liberal que opone libertad e interdependencia, mostrando que es posible articular formas de vida colectivas que no impliquen subordinación ni jerarquía.

La autonomía, en el sentido anarquista, es una afirmación ética y política que se traduce en prácticas concretas que buscan materializar la posibilidad de una existencia libre. No es una mera consigna ni una abstracción teórica, sino una apuesta por la construcción de espacios en los que las personas puedan ejercer su capacidad de decisión sin verse sujetas a estructuras coercitivas. Es un principio que atraviesa múltiples esferas de la vida, desde la organización

política hasta la producción económica y las relaciones interpersonales, y que implica una constante experimentación de nuevas formas de autogestión y cooperación. En un mundo donde el poder se articula cada vez más en formas burocráticas y centralizadas que pretenden administrar la vida en todos sus aspectos, la autonomía anarquista se erige como una forma de resistencia activa y como una alternativa real a las formas de gobierno impuestas. Es, en última instancia, la posibilidad de vivir sin amos, de construir colectivamente una existencia que no esté determinada por los imperativos del mercado ni por la autoridad del estado.

Por su parte, la autogestión es la manifestación concreta de la autonomía dentro del anarquismo, constituyéndose en el principio organizativo que permite la materialización de una sociedad sin jerarquías en donde las personas asumen directamente el control de su vida económica, social y política. Su fundamento radica en la capacidad de los individuos y las colectividades para gestionar sus propios asuntos sin la mediación de estructuras de poder centralizadas que impongan normas externas o monopolicen los medios de producción y la toma de decisiones. Al rechazar la delegación del poder y la dependencia de instituciones estatales o empresariales, la autogestión rompe con las formas convencionales de organización social basadas en la explotación y el control jerárquico, promoviendo, en su lugar, esquemas de autoorganización donde la cooperación y la reciprocidad sustituyen la obediencia y la subordinación. Su objetivo no es únicamente la eliminación de la explotación material, sino también de la alienación que resulta de la separación entre quienes deciden

y quienes ejecutan, entre quienes poseen los medios de producción y quienes dependen de ellos para subsistir.

Para los anarquistas, la propiedad genera desigualdad y explotación, pues concentra el poder y los recursos en manos de unos pocos a expensas de muchos. El planteamiento de que la propiedad es un robo es enunciado en esos términos por Proudhon. Esta afirmación, que aparece en su obra *¿Qué es la propiedad?* (1983), no se refiere a la posesión personal de bienes de uso cotidiano, sino a la propiedad privada de los medios de producción y los recursos que permiten la explotación económica de unos seres humanos por otros. Proudhon sustentaba que cuando un individuo, o un grupo, controla los medios de producción (tierras, fábricas, herramientas, etc.) ejerce un poder coercitivo sobre quienes no tienen acceso a esos recursos. Este control permite a los propietarios apropiarse del trabajo de otros, extrayendo la plusvalía y generando riqueza a costa de la explotación de los trabajadores. La propiedad privada no es más que un instrumento de robo institucionalizado, ya que se basa en la apropiación del fruto del trabajo colectivo por parte de una minoría privilegiada.

El anarquismo concibe la autogestión como una estrategia para la abolición de las jerarquías y las relaciones de dominación y opresión, al tiempo que, también, como la construcción cotidiana de una alternativa concreta al orden autoritario dominante. A diferencia de las soluciones reformistas que buscan humanizar el capitalismo sin cuestionar sus fundamentos, la autogestión anarquista parte de la idea de que solo mediante la apropiación directa de los medios de producción y la organización autónoma de la vida social es

posible alcanzar una verdadera emancipación. No se trata únicamente de una forma de administrar recursos o de organizar la producción, sino de una transformación radical de la subjetividad en donde las personas dejan de concebirse como engranajes de un sistema ajeno y pasan a reconocerse como sujetos activos y responsables de su propia existencia. La autogestión, entonces, no es únicamente un medio para alcanzar una sociedad más justa, sino que también es el ejercicio mismo de la libertad en el presente, es la afirmación práctica de que otra forma de vida es posible y de que la emancipación no es un horizonte lejano, sino algo que se construye aquí y ahora.

Desobediencia civil

La desobediencia civil, en el marco del anarquismo, no es simplemente una estrategia de resistencia frente a la autoridad, sino una manifestación radical de la negativa a reconocer la legitimidad del poder impuesto. A diferencia de las concepciones liberales que la entienden como un mecanismo excepcional dentro de un sistema político al que, en última instancia, se le otorga validez, el anarquismo la asume como una práctica constante de insubordinación contra toda forma de dominio. No se trata únicamente de desafiar leyes específicas consideradas injustas, sino de un cuestionamiento integral del aparato legal como instrumento de coerción y sometimiento. La desobediencia civil, desde esta perspectiva, no es una demanda de reformas dentro del orden existente,

sino una forma de acción directa que busca erosionar la capacidad del estado para ejercer su control sobre los individuos y las comunidades.

La noción de desobediencia civil ha sido históricamente vinculada a figuras como Henry David Thoreau, quien la concibió como una respuesta moral frente a la injusticia institucionalizada. Sin embargo, su formulación original estaba enmarcada dentro de una visión individualista y moralizante, donde la negativa a obedecer al estado no implicaba necesariamente la construcción de una alternativa política colectiva. El anarquismo, en cambio, radicaliza este concepto al vincularlo con la acción directa y la autoorganización. La desobediencia no es solo un acto de negativa individual, sino un proceso colectivo de insumisión que apunta a desmontar las estructuras del poder y a generar nuevas formas de organización social basadas en la horizontalidad y el apoyo mutuo. Desde esta óptica, la desobediencia civil no es una estrategia puntual, sino una práctica permanente que se inscribe en la cotidianidad de quienes rechazan la autoridad en todas sus manifestaciones.

El carácter anarquista de la desobediencia civil radica en su rechazo a la intermediación política y a la idea de que la justicia debe ser administrada por instancias externas. Mientras que en las tradiciones liberales se suele invocar la desobediencia como un mecanismo de presión sobre el estado para que reforme ciertas políticas, el anarquismo parte de la convicción de que el estado mismo es el problema y que, por lo tanto, no tiene sentido exigirle cambios. La desobediencia, en este sentido, no se limita a la negativa a cumplir leyes injustas, sino que se extiende a la construcción de espacios de

autonomía donde el poder estatal es irrelevante. No se trata solo de negarse a pagar impuestos o a cumplir con normativas opresivas, sino de crear realidades alternativas donde las relaciones sociales ya no se rigen por la lógica de la obediencia.

El anarquismo también extiende la desobediencia civil más allá del ámbito político-jurídico, pues también comprende, según esta perspectiva, la esfera de la economía y la vida cotidiana. La negativa a participar en el mercado capitalista inclinándose, en cambio, por la economía informal, el sabotaje a las empresas explotadoras, la okupación de espacios abandonados, la producción de conocimiento al margen de las instituciones académicas, el rechazo a la escolarización obligatoria y la resistencia a los modelos hegemónicos de familia y género son todas expresiones de una desobediencia que no se limita a apelar al estado, sino que desafía todo un entramado de normas sociales impuestas. En este sentido, la desobediencia civil anarquista no es un acto de protesta dirigido a un poder que se reconoce como legítimo, sino la afirmación de una forma de vida que rechaza la subordinación como principio organizador de la sociedad.

Lejos de ser un recurso táctico limitado a ciertos momentos de crisis política, la desobediencia civil en el anarquismo es una apuesta continua por la insubordinación como práctica cotidiana. No se trata de un gesto simbólico para generar debate dentro del sistema, sino de una ruptura con la lógica de la autoridad en todos los ámbitos de la existencia. En este sentido, el anarquismo no concibe la desobediencia como un medio para alcanzar un fin específico,

sino como una forma de habitar el mundo: es una afirmación de la capacidad de los individuos y las colectividades para decidir sobre sus propias vidas sin aceptar la mediación de ninguna estructura de poder. Así, la desobediencia civil deja de ser una excepción dentro del orden normativo y se convierte en la base misma de una ética y una política que no reconocen otra autoridad que no sea la voluntad libremente expresada de quienes la practican.

¿Y la revolución?

El anarquismo concibe la revolución no como un acontecimiento puntual que instaura un nuevo régimen, sino como un proceso continuo de transformación social que desmantela las estructuras de dominación sin reemplazarlas por otras. A diferencia de las concepciones marxistas que ven en la toma del poder estatal un paso necesario para la emancipación, el anarquismo sostiene que toda forma de poder centralizado, incluso si se proclama en nombre de los oprimidos, inevitablemente reproduce las mismas lógicas de coerción que dice combatir. La revolución no es, por tanto, la conquista del estado por una nueva clase o vanguardia política, sino la supresión radical de toda forma de autoridad impuesta. Más que una insurrección dirigida a sustituir un gobierno por otro, es un proceso que busca descomponer el poder al erosionar sus fundamentos, construyendo desde abajo alternativas organizativas que no dependan de una estructura jerárquica.

El anarquismo rechaza la idea de una revolución entendida como un evento único y definitivo, como un punto de ruptura en el que se derroca el antiguo orden y se instaura uno nuevo. Esta concepción lineal y teleológica de la historia es vista con escepticismo, pues presupone que el poder es algo que puede redistribuirse sin transformar las relaciones sociales en las que se sostiene. El anarquismo, en cambio, propone que el problema no es solo quién detenta el poder, sino la existencia misma de un poder separado de la sociedad y legitimado para imponer su voluntad. Por eso, la revolución no puede ser la conquista de un aparato estatal para gestionarlo de manera diferente, sino que se plantea como la destrucción de las estructuras que permiten la reproducción de la autoridad. Se trata de un proceso inacabado, que no sigue un guion preestablecido ni responde a un esquema fijo de etapas sucesivas. La revolución anarquista es un fenómeno descentralizado, múltiple y heterodoxo, que se despliega y articula en distintos espacios y temporalidades, en formas de disidencia e insumisión que desafían el control estatal y las demandas del mercado, pero también en experimentaciones en nuestras existencias.

La noción anarquista de revolución no apunta a alcanzar un futuro ideal, sino a la transformación del presente. A diferencia de los enfoques marxistas, que postulan la necesidad de una fase transitoria en la que un estado proletario o revolucionario administre el cambio social antes de su eventual desaparición, el anarquismo sostiene que los medios y los fines deben ser coherentes. No es posible abolir la autoridad mediante mecanismos autoritarios, ni construir una sociedad libre a partir de instituciones jerárquicas. Ahí

también radica una gran diferencia con los socialdemócratas y modalidades del progresismo que se pliegan al estado y que operan desde el imperativo del derecho como techo, es decir, a que la búsqueda del reconocimiento de derechos constituye el límite de su imaginario y práctica política.

Lejos de concebir la revolución como un acto espectacular de violencia insurreccional, el anarquismo la entiende como una recomposición profunda de la vida social:

> Seguramente habrá momentos de insurrección. Con toda probabilidad, unos cuantos. Pero con toda seguridad sólo serán un elemento más en un proceso revolucionario mucho más complejo y multifacético cuyas líneas generales, en este momento, apenas se pueden prever del todo (Graeber, 2015, p. 99).

Esto no significa que renuncie a la confrontación con los aparatos de poder y con los sectores que se benefician de estos, significa, más bien, que rechaza su fetichización como única vía de cambio. Si bien la acción directa y la resistencia contra el estado y el capital son indispensables, el anarquismo insiste en que la revolución no puede reducirse a la negación del sistema vigente, sino que debe construirse sobre la afirmación de una nueva manera de existir. La revolución, en el pensamiento anarquista, no se mide por la toma de instituciones ni por la captura del aparato estatal, se mide por la capacidad de la gente para organizarse fuera de este y en su contra. No es un fin a ser alcanzado, sino una práctica que debe sostenerse en el tiempo, una lucha permanente contra todas las formas de jerarquía y explotación.

El anarquismo desconfía de cualquier revolución que busque imponer un modelo de sociedad desde arriba, al igual que desconfía de esos grupos de iluminados y de vanguardias que asumen que encarnan la verdad. La imposición de un programa revolucionario único, la centralización de decisiones en un grupo dirigente, la subordinación de los fines emancipatorios a la lógica de la eficiencia y el pragmatismo político son, para el anarquismo, señales de una revolución traicionada, destinada a convertirse en una nueva forma de opresión. La historia de las revoluciones fallidas es, en este sentido, una historia de desviaciones autoritarias en las que la burocracia sustituyó a la aristocracia, el partido reemplazó al monarca, y el estado siguió siendo el centro del poder. El anarquismo ve en estos procesos una confirmación de su idea de que el poder no debe ser tomado, sino abolido.

Estereotipos y lugares comunes

Entre los estereotipos y lugares comunes que existen en torno al anarquismo destaca su asociación con el caos, las bombas indiscriminadas y el rechazo absoluto a toda forma de organización. Esto no solo distorsiona lo que implica realmente, sino que también niega la multiplicidad de perspectivas que constituyen el ideario anarquista.

Uno de los estereotipos más recurrentes es la idea de que el anarquismo implica una ausencia total de orden, noción que asocia erróneamente la negación del estado y las jerarquías coercitivas con el desorden absoluto. Esta caricatura ignora que el anarquismo propone formas alternativas de

organización basadas en la cooperación, la horizontalidad y la autogestión. Lejos de buscar el caos, las y los anarquistas plantean modelos de convivencia social que rechazan la autoridad vertical, pero que promueven relaciones basadas en el consenso y la solidaridad.

Otro lugar común es la representación del anarquista como un individuo violento, generalmente descrito como un dinamitero solitario que actúa por impulsos destructivos. Este imaginario, reforzado especialmente durante el auge del anarquismo a finales del siglo XIX y principios del XX, responde más a la necesidad de deslegitimar las luchas sociales que al análisis riguroso del movimiento. Aunque ciertos episodios históricos han involucrado actos de violencia vinculados a sectores anarquistas, es fundamental situarlos en contextos de represión extrema y no como una característica definitoria del anarquismo en su conjunto.

Asimismo, se ha difundido la idea de que el anarquismo es una postura ingenua o utópica, incapaz de enfrentar las complejidades del poder y las contradicciones sociales. Desde esta perspectiva, se le acusa de carecer de propuestas prácticas o viables para transformar las estructuras de dominación. Sin embargo, esta visión pasa por alto las contribuciones del anarquismo en ámbitos como la educación popular, el sindicalismo de base y las experiencias de colectivización en contextos históricos concretos, como la Revolución Española de 1936, donde los principios anarquistas se aplicaron con resultados significativos.

Por último, es común que el anarquismo sea presentado como una postura homogénea, carente de matices o

debates internos. Contrario a esta idea, el anarquismo abarca una amplia gama de enfoques, desde el anarcocomunismo hasta el anarcosindicalismo, el anarquismo individualista y el ecoanarquismo, entre otros. Esta diversidad evidencia una tradición rica en reflexiones críticas y prácticas, que va más allá de las etiquetas simplistas con las que se le suele reducir.

El anarquismo ha sido históricamente marginado e incomprendido, incluso dentro de los círculos académicos. Uno de los factores de esta invisibilización del anarquismo ha sido la hegemonía del marxismo dentro de los espacios académicos y de los movimientos de izquierda, pues desde finales del siglo XIX dicha ideología se consolidó como el marco teórico dominante para analizar las estructuras de poder y las transformaciones sociales. En gran medida esto se debe a la articulación del marxismo con las movilizaciones sociales, los partidos políticos y los estados socialistas, lo cual generó un aparato institucional y discursivo que desplazó otras perspectivas críticas, entre ellas el anarquismo. En este contexto, el anarquismo fue frecuentemente caricaturizado como una ideología primitiva, desorganizada o utópica, lo que contribuyó a su deslegitimación aun entre quienes abogaban por una transformación social revolucionaria.

La narrativa histórica dominante, muchas veces construida por los propios actores marxistas, también ha jugado un papel en la invisibilización del anarquismo. Por ejemplo, los conflictos entre marxistas y anarquistas en la Primera Internacional y, más tarde, durante eventos como la Revolución Rusa o la Guerra Civil Española, consolidaron una visión que presentaba al anarquismo como una fuerza política menor o como un obstáculo para los objetivos de la izquierda

organizada. Estos relatos han sido reproducidos en el ámbito académico, limitando la exploración crítica de los aportes anarquistas.

Además, el anarquismo presenta características que desafían los propios fundamentos de las instituciones académicas (y que son fundamentales para vislumbrar una antropología anarquista). Por ejemplo, su crítica a la jerarquía académica, al poder centralizado y al poder de la burocracia entra en tensión con el funcionamiento de las universidades. Este antagonismo ha dificultado su incorporación al establecimiento académico, donde priman enfoques y prácticas afines a las metodologías y conceptos tradicionales que el anarquismo cuestiona.

Otro aspecto relevante es la mutiplicidad y dispersión del anarquismo. A diferencia del marxismo, que cuenta con una serie de textos fundacionales, organizaciones internacionales y una genealogía teórica más claramente delimitada, el anarquismo se ha desarrollado de manera descentralizada, con múltiples voces y enfoques que dificultan su sistematización en el ámbito académico. A diferencia de la solemnidad dogmática del marxismo, que a menudo es fijada en tratados y publicaciones, el anarquismo está más orientado a la experimentación y la práctica mucho más mundanal y que no necesariamente se cristaliza en escritos y publicaciones de carácter académico. Esta multiplicidad, aunque es una fortaleza en términos políticos, ha sido interpretada desde el ámbito académico como una falta de rigor teórico o una debilidad estructural.

La represión histórica contra el anarquismo también ha contribuido a su desconocimiento. Desde el auge del anarquismo a finales del siglo XIX, los Estados y las élites políticas lo han identificado como una amenaza directa al orden establecido, lo que dio como resultado una persecución sistemática. Esta represión no solo desarticuló movimientos anarquistas, sino que también limitó la circulación de sus ideas en espacios públicos y académicos. En este sentido, el anarquismo ha sido víctima de un doble silenciamiento: uno impuesto desde fuera, a través de la represión estatal, y otro desde el interior de la izquierda, mediante la exclusión y la caricaturización.

De eso que llaman anarcocapitalismo

Antes de cerrar este capítulo, es relevante clarificar una confusión que se ha ido instalando en los últimos años, sobre todo después de la visibilización política de la figura de Javier Milei. En primer lugar, hay que anotar que Murray Rothbard, uno de los autores de cabecera de Milei, ha usado explícitamente el término "anarcocapitalismo" para describir su visión de una sociedad sin estado en donde el mercado regularía todos los aspectos de la vida social. La teoría de este autor, influenciado por la escuela austríaca de economía, especialmente por Ludwig von Mises, apunta, además, a que la libre competencia del mercado sustituiría todas las funciones del estado, incluidas la seguridad y la justicia.

El origen del anarcocapitalismo se sitúa en la tradición del liberalismo radical estadounidense y en la reinterpretación de ciertos elementos del anarquismo individualista del siglo XIX. Sin embargo, a diferencia de pensadores como Benjamin Tucker (2018), que criticaban las estructuras monopolísticas del capitalismo, el anarcocapitalismo acepta y promueve la propiedad privada en su forma capitalista, lo que marca una ruptura sustancial con la tradición anarquista. Su desarrollo ha estado estrechamente vinculado a círculos libertarios y *think tanks*[5] neoliberales en Estados Unidos, donde ha encontrado respaldo entre quienes buscan justificar un sistema donde todas las instituciones sean privatizadas y reguladas exclusivamente por la lógica del mercado.

Aunque el anarcocapitalismo se presenta como una corriente que combina el anarquismo con el capitalismo, esto es profundamente contradictorio si se examinan los principios fundamentales del anarquismo, incluso en su vertiente individualista. La contradicción radica en que el anarquismo, en todas sus formas históricas y actuales, ha sido una crítica radical al poder, incluyendo las formas de autoridad derivadas de la propiedad privada y la acumulación de capital, mientras que el anarcocapitalismo acepta y promueve

[5] Un *think tank* es una organización o institución dedicada a la investigación, análisis y producción intelectual en torno a temas específicos con el propósito de influir en la formulación de políticas públicas, generar opinión pública y promover determinadas agendas ideológicas. Aunque suelen presentarse como centros independientes y objetivos, los *think tanks* con frecuencia responden a intereses particulares, sean estos gubernamentales, empresariales o de grupos políticos específicos, muchos de los cuales se asocian a posiciones de derecha.

la lógica del mercado como principio organizador de la sociedad en su conjunto. Es decir, defiende la tiranía del mercado y del capital, que son presentados como lo opuesto de lo que históricamente han sido: dispositivos de despojo, y reproductores de la desigualdad y del autoritarismo.

El anarcocapitalismo sostiene que el libre mercado, sin restricciones estatales, es la mejor garantía de la libertad individual. Sin embargo, al aceptar sin crítica la propiedad privada en su forma capitalista y los mecanismos de acumulación de riqueza, reproduce desigualdades de poder que el anarquismo históricamente ha combatido. Por ejemplo, la concentración del capital genera estructuras jerárquicas y formas de coerción económica que en teoría ni siquiera necesitarían de un estado formal para ejercer dominio sobre los individuos. En ese sentido, el poder corporativo en un sistema anarcocapitalista terminaría reproduciendo las mismas dinámicas de opresión que los anarquistas han denunciado en el estado.

Incluso desde la perspectiva de Stirner, quien defendía un egoísmo radical, el anarcocapitalismo es problemático en cuanto que la estructura de mercado presupone una racionalidad económica que disciplina a los individuos bajo reglas de intercambio, lo que en última instancia limita la autodeterminación que el anarquismo individualista buscaba garantizar. Además, el anarcocapitalismo no destruye las estructuras de poder, sino que simplemente imagina sustituir al estado por el mercado, sin considerar que el mercado no es natural, y que el mercado capitalista en particular no ha existido por fuera de las regulaciones estales (la propiedad privada no existe en el vacío jurídico-político,

por ejemplo), o que el mercado no es esa idealizada institución que romantizan los economistas de la escuela austriaca ni sus áulicos, como Rothbard.

La libertad, entendida como una condición inalienable e inseparable de la igualdad, es central en el pensamiento anarquista. A diferencia de las concepciones liberales o libertarias que priorizan la libertad individual de manera abstracta y apuntalando la tiranía de un mercado idealizado y del capital, el anarquismo postula que la libertad solo puede existir en el marco de una real igualdad social y económica. Esto implica que las condiciones materiales para el ejercicio pleno de la libertad deben ser garantizadas colectivamente, rompiendo con las estructuras que perpetúan las desigualdades. En palabras de Scott:

> Libertad y democracia (con 'd' minúscula) son, en condiciones de desigualdad flagrante, una farsa cruel, tal como bien entendió Bakunin. No existe libertad auténtica allí donde las grandes diferencias convierten los acuerdos o intercambios voluntarios en poco más que saqueo legalizado (2002, p. 13).

Ante todo, el anarquismo se define por su rechazo a toda forma de autoritarismo. Este rechazo incluye no solo al estado como institución centralizadora del poder y la violencia, sino también a otras estructuras de dominación autoritaria como lo es el mercado y el capital. No se puede confundir, entonces, a los que se enuncian a sí mismos como libertarios, defensores de la tiranía del mercado y complacientes con la desigualdad social, con sujetos moralmente

adecuados o afines con el anarquismo. No basta con rechazar al estado, ni con autodenominarse libertario, para ser anarquista. La libertad no es simplemente la de ser libre de morirse de hambre, pues "las grandes diferencias en riqueza, propiedad y estatus se burlan de la libertad" (Scott, 2002, p. 14).

Antropología: Apuntes para abrir la disciplina

> los antropólogos son notoriamente reacios a emplear sus herramientas de análisis sobre sus propios entornos institucionales.
>
> David Graeber (2015, p. 194).

¿Qué es (en últimas) una disciplina?

Usualmente las disciplinas o las ciencias son definidas desde una perspectiva epistemológica en la cual se habla de lo que constituye su objeto y los métodos que le son característicos. Así, entre los objetos de la antropología se encuentran la alteridad o la cultura, mientras que entre sus métodos se encontraría la etnografía. Una visión holística y comparativa del ser humano a través del tiempo y en los distintos lugares también puede ser una de las definiciones epistemológicas de la antropología. No es extraño el interés por lo cualitativo, lo micro y lo local como algo específico de la antropología, en contraste, por ejemplo, con lo más cuantitativo, macro y estructural de la sociología.

Desde una perspectiva epistemológica, entonces, estaríamos hablando de una suerte de división de la labor intelectual entre las disciplinas o ciencias. Cada una daría cuenta de un objeto que le es propio, así como supondría unos encuadres metodológicos y unos métodos de investigación particulares. En *Abrir las ciencias sociales* (1996), un pequeño

pero poderoso libro que les recomiendo, Immanuel Wallerstein, junto a otros colegas, describe cómo se instaura, en el siglo XIX y principios del XX, esta división del trabajo intelectual entre las disciplinas o ciencias.

El contraste entre ciencias duras o naturales, por un lado, y ciencias sociales y humanidades, por el otro, es la "gran división" que configuró sin mayores cuestionamientos el campo científico desde la primera mitad del siglo XX y que hasta hoy impera en el grueso de la imaginación social en torno a las ciencias. Por su parte, en el terreno de las ciencias sociales, siguiendo el libro citado de Wallerstein *et al.* (1996, p. 40), se podrían trazar tres líneas divisorias: 1) el estudio del nosotros moderno-occidental, y de los otros, no modernos-no occidentales (donde encontramos a la antropología); 2) el estudio de ese nosotros moderno-occidental en el presente, respecto al mercado (economía), el estado (ciencia política) y la sociedad (sociología); 3) Además del estudio del presente de ese nosotros moderno-occidental, también se estudia su pasado (historia).

Además de esta perspectiva epistemológica, una disciplina académica o ciencia también puede ser entendida como un entramado de relaciones sociales institucionalizadas. Los congresos, las revistas, los libros publicados, los departamentos y programas en las universidades, las asociaciones o sociedades gremiales, todos estos son ejemplos de relaciones sociales que constituyen una disciplina. Las disciplinas o ciencias suponen una dimensión de relaciones sociales que se cristalizan institucionalmente. Relaciones que suponen jerarquías, que operan de determinadas maneras, que responden a una serie de regularidades. Si se quiere

entender las disciplinas o ciencias como relaciones sociales institucionalizadas, puede abordarse desde el concepto de campo de Bourdieu (1990).

Una tercera vertiente para entender las disciplinas apunta a pensarlas desde el sujeto que producen. No hay disciplina sin sujeto, es decir, no hay disciplina sin unas posiciones establecidas desde las cuales se habla, como tampoco la puede haber sin que se pongan en juego unas particulares subjetividades. En ese sentido, la antropología produce antropólogos, tanto como la sociología, sociólogos, o la física, físicos. No hay disciplina o ciencia que no se encuentre encarnada, que no sea experimentada desde unos individuos que se posicionan desde unos lugares de supuesto sujeto saber[6] y que son considerados como sus autorizados portadores.

Estas posiciones de sujeto y los procesos de subjetivación que son experimentados por individuos concretos no solo cambian con el tiempo, sino que también varían dependiendo de las particularidades de los establecimientos académicos nacionales y locales. Por ello, no es lo mismo el antropólogo producido por la antropología francesa de mediados

---

[6] El "sujeto supuesto saber" es un concepto central del psicoanálisis lacaniano que designa la posición que ocupa aquel a quien se le atribuye un saber inconsciente sobre el sujeto que habla –por ejemplo, el analista en la cura–. No se trata de un sujeto real que efectivamente sabe, sino de uno al que se le atribuye ese saber, y que por eso permite que el discurso analítico se despliegue. Esta suposición es lo que sostiene la transferencia y posibilita el trabajo analítico, aunque el objetivo final es justamente deshacer esa suposición. Aquí utilizo este concepto de una manera más amplia.

del siglo pasado, que el que produce la antropología boliviana actual.

Si consideramos la antropología como disciplina desde estas tres dimensiones interrelacionadas (epistemológica, institucional y subjetiva-afectiva), podemos inferir cómo se instaura y opera el sentido común disciplinario, concepto que propongo para este análisis. Apunto con este concepto a la amalgama, a veces contradictoria y sedimentada, de los supuestos no examinados que, en un momento determinado y para ciertas colectividades, definen los términos de las discusiones y diferencias con respecto a lo pertinente y específico de la antropología. Siempre situado en establecimientos y momentos concretos, el sentido común disciplinario es la comúnmente impensada condición de posibilidad de la imaginación antropológica.

La noción de sentido común disciplinario es construida tomando como punto de partida, y de manera flexible, la idea de "doxa" de Pierre Bourdieu (2000) y de "sentido común" de Antonio Gramsci (1970), adaptándolas al contexto de la producción disciplinaria. Para Bourdieu, la doxa representa aquello que permanece más allá del debate explícito, pero que constituye el punto de partida desde el cual se discute. Es decir, es el trasfondo tácito e incuestionado que organiza el horizonte de lo pensable y lo debatible, configurando tanto la ortodoxia como la heterodoxia. En otras palabras, la doxa no es lo que se pone en cuestión, sino que es el terreno invisible que delimita qué cuestiones son posibles y legítimas dentro de un campo dado (Bourdieu y Eagleton, 2000).

Por su parte, el concepto de sentido común que expone Gramsci remite a un entramado de ideas y percepciones que configuran una concepción del mundo compartida, aunque no necesariamente coherente ni sistemática. Este sentido común, a diferencia de la filosofía o la ideología, carece de articulación explícita y se presenta como una acumulación de fragmentos heterogéneos y, en muchos casos, contradictorios. Según Gramsci (1970), el sentido común combina restos de ideologías dominantes, elementos dispersos de sistemas filosóficos, creencias religiosas y otros saberes culturales que han sido asimilados de manera dispersa y no reflexiva. Aunque colectivo, el sentido común no es homogéneo, sino que se inscribe en una pluralidad de prácticas y opiniones que varían en función de contextos históricos y sociales.

En este marco, el sentido común disciplinario puede entenderse como un elemento estructurador que opera de manera análoga a la doxa de Bourdieu, pero compuesto con las características fragmentarias y sedimentadas que Gramsci asigna al sentido común. Funciona como un sistema implícito y tácito que organiza el campo de la disciplina, delimitando no solo qué temas son válidos para ser discutidos, sino también cómo deben abordarse y desde qué posiciones. Este sentido común disciplinario no se explicita ni se cuestiona en la práctica habitual, pero define las normas, los cánones y los límites dentro de los cuales se desenvuelven tanto las ortodoxias como las heterodoxias de la disciplina.

Como la doxa y el sentido común, esta noción se inscribe en el terreno de lo no reflexivo, constituyendo el sustrato desde el cual se articulan los debates y las disputas

disciplinarias. Al igual que en las conceptualizaciones de Bourdieu y Gramsci, el sentido común disciplinario se presenta como una amalgama de ideas naturalizadas que organizan y jerarquizan los términos del conocimiento, no desde un principio explícito, sino desde la sedimentación de prácticas, narrativas y valores que, al no ser examinadas críticamente, adquieren la apariencia de inevitables y universales.

Esta naturalización de ciertas ideas permite comprender mejor las fuentes de los hiatos y las incongruencias que existen entre lo que los antropólogos suponen que es su disciplina, y lo que realmente hacen como antropólogos. También nos permite entender el porqué de los escozores de algunos colegas cuando se les invita a examinar críticamente ciertas narrativas sobre lo que a sus ojos definiría la antropología. Finalmente, permite también explicar la fuerza del "narcicismo de las pequeñas diferencias[7]" tan común en cierto patrioterismo disciplinario al que apelan algunos colegas con respecto al juego de exterioridades y anterioridades, de pertinencias e inadecuaciones.

La disciplinación de la antropología, entonces, es más fuerte mientras menos examinado y desnaturalizado opere su sentido común disciplinario. A mayor disciplinación, menos disputas sustanciales que desestabilicen los efectos de normalización de la práctica y de los discursos que apelan a la supuesta identidad de la antropología y sus transcontextuales diferencias con sus otros disciplinarios. En estos casos, el canon opera sin mayores interrupciones y con una sutil

[7] Para recurrir a una conocida expresión que Freud (2012) utilizó en otro contexto.

efectividad que subsume y define cierto juego posible de ortodoxias y herejías. Así, por ejemplo, en los años sesenta y setenta, una buena cantidad de lo que se realizó como parte de una antropología crítica latinoamericana cuestionó radicalmente el para qué de la antropología y a los modelos teóricos desde los que esta operaba, pero pocos se atrevieron a cuestionar la idea de la antropología definida por "el nicho del salvaje" (Trouillot, 1991), es decir, por la alteridad radical encarnada en nuestros países por la indianidad.

En todo caso, sin importar lo grandes que puedan ser estas transformaciones o diferencias, en la formación antropológica siempre están en juego procesos de disciplinación y de normalización según los criterios de la imaginación antropológica dominante en un establecimiento antropológico en concreto. La formación del antropólogo supone una serie de estrategias y ejercicios pedagógicos que constituyen el currículo explícito, pero también el oculto, que apunta a transformar a una persona en alguien que no solo conoce el corpus y canon disciplinario, sino que también encarna en su pensamiento y en su práctica profesional la disciplina. Alguien que se imagina a sí mismo como antropólogo es alguien en quien se ha cristalizado una particular subjetividad antropológica en tanto que es reconocido como tal en los términos del establecimiento académico y profesional en el que opera.

Por tanto, la antropología como disciplina académica agencia –acción que podríamos pensar en términos de micro procesos de socialización– una estrategia que busca garantizar la reproducción de sus supuestos de existencia en las nacientes generaciones de antropólogos bajo unas condi-

ciones dadas. Esto cristaliza una subjetividad antropológica en individuos concretos que reproduce, a su vez, una imaginación antropológica, un sujeto supuesto saber-hacer, pero sobre todo reproduce un sentido común disciplinario que suele mantenerse ajeno a cualquier escrutinio. La antropología como disciplina académica *disciplina* a quienes produce/autoriza como antropólogos. Por tanto, tiene un efecto de *normalización* de los individuos que inscribe en la disciplina.

Me he detenido a examinar estas diferentes vertientes desde las cuales se puede entender una disciplina académica o una ciencia porque, como veremos más adelante, el concepto de antropologías disidentes requiere ir más allá de las concepciones de la antropología que se circunscriben al plano de lo epistemológico y que a menudo reproducen una serie de lugares comunes que terminan esencializando y deshistorizando la disciplina o ciencias antropológicas. Como espero elaborar más adelante en esta presentación, pensar en términos de antropologías disidentes interrumpe los autoritarismos disciplinarios que se afincan en unas visiones aplanadas ajenas a lo que realmente implican nuestras antropologías.

Antropologías en plural

El concepto de antropologías disidentes, que propuse ya hace algunos años y que he abordado en varias publicaciones (Restrepo, 2012, 2013, 2016), surge de una serie de elaboraciones críticas que han sido planteadas desde hace varias

décadas por distintos colegas latinoamericanos. Aunque algunas de estas críticas son herederas de otros tiempos y de viejas luchas, no implica que no sean relevantes para nosotros hoy, pues muchos de los asuntos abordados en ese entonces no solo no han desaparecido, sino que se han profundizado.

La idea de las antropologías disidentes es heredera de una serie de discusiones sobre la especificidad de nuestras antropologías, y se remonta a los planteamientos del antropólogo brasileño Roberto Cardoso de Oliveira, particularmente a sus conceptualizaciones sobre antropologías centrales o metropolitanas y antropologías periféricas. Para Cardoso de Oliveira, las antropologías se diferencian entre aquellas que se producen en donde surgió la antropología como ciencia (concretamente Inglaterra, Francia y los Estados Unidos) y que constituyen las antropologías centrales o metropolitanas, de las antropologías periféricas, que serían aquellas que se establecieron años después en países como los de América Latina.

No solo es el lugar de origen, sino también el hecho que las antropologías metropolitanas o centrales son las que han configurado la matriz disciplinaria[8] que caracterizaría a la antropología como una ciencia universal. En contraste, las antropologías periféricas, como las que se hacen en América Latina, comparten el hecho de estar predominante, o exclusivamente en ocasiones, volcadas a estudiar poblaciones y problemáticas relevantes para la disciplina dentro de las

[8] La matriz paradigmática estaría compuesta por cuatro grandes paradigmas: el estructural-funcionalismo inglés, el estructuralismo francés, y el culturalismo e interpretativismo estadounidenses.

fronteras del estado nación[9]. Esto no significa que todas las antropologías periféricas sean idénticas. Al contrario, existen una serie de especificidades en lo que abordan y en cómo lo hacen, que Cardoso de Oliveira piensa en términos de estilos. Por ejemplo, la antropología brasileña, en ese sentido, tendría un estilo de ser-hacer antropología muy distinto a la de México o Uruguay. Por ello, los alcances de la antropología en términos demográficos, su presencia y prestigio en el establecimiento académico de los respectivos países, pero también las sensibilidades, debates y preguntas que constituyen las respectivas antropologías son muy distintas. No más piensen en la diferencia que puede marcar el conflicto armado y la guerra en una antropología como la que se hace en Colombia con respecto a una antropología como la de Costa Rica.

Ahora bien, no sobra aclarar que la distinción hecha por Cardoso de Oliveira entre antropologías centrales o metropolitanas y las antropologías periféricas puede prestarse para confusiones con respecto a enfoques como los de la teoría de la dependencia o el de la teoría del sistema-mundo de Wallerstein (1992), quien también emplea nociones como la de centro/periferia. La confusión radica en que Cardoso de Oliveira no le otorga una dimensión estructural y de poder a su distinción de antropologías centrales o metropolitanas y antropologías periféricas, mientras que otros autores sí.

---

[9] Stocking (1982) propone una distinción entre las antropologías que buscan construir imperios y aquellas que se orientan hacia la construcción de naciones.

Otro gran referente en las elaboraciones que me llevaron a pensar en la idea de las antropologías disidentes es Esteban Krotz, en especial con su monumental trabajo sobre las antropologías del sur y la antropología de la antropología. Respecto al concepto de las antropologías del sur, desde comienzos de los años noventa, Krotz (1993, 1996) ha argumentado que nuestras antropologías en América Latina son el resultado de unos procesos de difusión de las antropologías originarias que habían institucionalizado la antropología moderna en países europeos como Alemania, Inglaterra y Francia o Estados Unidos en Norteamérica. Así, para Krotz, las antropologías originarias en el norte se diferenciaban de las antropologías segundas, que eran las antropologías en el sur.

Las antropologías en el sur, aunque fueron traídas por figuras e instituciones asociadas con las antropologías primeras u originarias, nunca fueron una simple copia de esas antropologías originarias. Los diferentes contextos institucionales de la ciencia, así como las particularidades sociales y políticas de los países latinoamericanos, también influyeron en cómo se lugarizaban estas antropologías. Cuando estos contextos y particularidades habilitaban unos procesos de apropiación, estas devenían en antropologías *del* sur. Ya no solo en el sur sino del sur. Estaríamos, entonces, ante unas antropologías propias, no ante unas apropiadas[10].

[10] En este sentido, también hay antropologías en el norte que se diferenciarían de las antropologías del norte. Las antropologías en el norte son antropologías segundas, porque no en todos los países del norte global surgió la antropología moderna. España, Japón o Suiza pueden ser ejemplos. Ahora bien, en estas antropologías en el

Según Krotz, existe una asimetría estructural entre las antropologías del norte y las del sur, pues mientras que las antropologías del norte son ampliamente conocidas y visibles, las antropologías del sur son, en gran medida, silenciadas y desconocidas no solo para los practicantes del norte sino también para nosotros mismos en el sur. Por este motivo, conocemos poco de las historias, características y contribuciones de antropologías que se hacen en los países de América Latina y del Caribe. Un antropólogo en Colombia a menudo conoce más de la antropología francesa que de la ecuatoriana o venezolana, que son países vecinos. Utilizando el título del libro de Erick Wolf, *Europa y la gente sin historia*, las antropologías del sur aparecen sin historia, mientras que las antropologías del norte han ocupado, ellas solas, el lugar de la historia de la antropología.

Por otro lado, Krotz (2006, 2007) también ha impulsado una serie de investigaciones desde lo que ha denominado antropología de la antropología, cuya idea es concebir la antropología como un producto social y cultural que puede ser estudiado, como cualquier otro, desde la antropología. De esta manera, se recurre a las conceptualizaciones y estrategias metodológicas de la disciplina para estudiar cada una de nuestras antropologías. Nuestra disciplina como objeto de estudio antropológico y como campo es lo que implica esta antropología de las antropologías.

Antes de pasar a abordar las antropologías disidentes, hay que detenerse en lo que, con algunos colegas, llamamos

---

norte también se pueden registrar procesos de devenir en antropologías del norte, en tanto se convierten en antropologías propias.

antropologías del mundo. Este concepto se originó a comienzos de los años dos mil, cuando confluimos varios antropólogos en una productiva conversación en torno a la elaboración de un encuadre que permitiera entender las diferencias y relaciones de poder en y entre las antropologías y antropólogos de diferentes partes del mundo. El libro *Antropologías del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*, editado por Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar, recoge parte de las discusiones y de los resultados de dicha conversación.

Aunque no hay un consenso sobre cómo entender lo de antropologías del mundo, desde mi perspectiva se pueden resaltar tres postulados fundamentales que le dan forma a este encuadre. En primer lugar, retomando al antropólogo haitiano Michel Rolph Trouillot (2011), consideramos que la antropología es lo que los antropólogos hacen en cuanto tales y en unos particulares contextos institucionales. Desde esta perspectiva, vemos que no ha existido una única antropología, sino muchas. Más interesante aún, no hay algo así como una pregunta, un objeto, una estrategia metodológica o unos héroes culturales necesariamente compartidos por las antropologías realmente existentes.

Considero necesario explicar mejor lo anterior. Algunos colegas han planteado que existe algo así como una pregunta antropológica, pregunta que incluso estaría antes de que nuestra disciplina se institucionalizara en la ciencia moderna occidental, y que se relacionaría con el abordaje de la alteridad. Es, entonces, la indagación de la alteridad, de la diferencia de otros seres humanos, de la existencia de El Otro, lo que constituiría dicha pregunta antropológica. Ahora bien,

si esto es lo que define la antropología, ¿qué hacemos con los numerosos estudios de los antropólogos sobre el desarrollo, la modernidad, el capital, nuestras subjetividades y emocionalidades, las redes sociales, o la antropología… y tantas otras temáticas? ¿No son antropología por el hecho de que no se aborda la pregunta por la alteridad? En Colombia, por ejemplo, estas temáticas, desde hace décadas, constituyen la inmensa mayoría de las investigaciones y debates que se realizan desde la antropología académica, siendo realmente marginales los estudios de las diferencias etnizadas.

Tampoco podríamos definir lo que hacen realmente los antropólogos si delimitamos la cultura como su objeto de estudio, lo cual es otro lugar común en la antropología. Por un lado, existen campos transdisciplinarios, como los estudios culturales o la gestión cultural, que tienen por objeto la cultura y no son antropología. También existen áreas dentro de otras disciplinas, como la sociología de la cultura o la historia cultural, que abordan en sus propios términos la cultura. Por otro lado, han existido y existen autores o escuelas que pertenecen claramente a la antropología, y que incluso en algunos momentos y lugares han constituido su canon, que no tienen por objeto de estudio la cultura. Por ejemplo, Radcliffe-Brown y parte importante de la antropología social británica de su época tenían por objeto los sistemas sociales, no la cultura; o Levi-Strauss, con su concepto de estructura, propone una conceptualización y un método muy distintos, pues trabaja sobre universales del espíritu humano que no son cercanos de ninguna manera al concepto de cultura.

Menos aún podríamos afirmar que la etnografía es la marca distintiva de la antropología. Nuevamente, en países como Colombia, a los arqueólogos se les considera, y ellos también se piensan a sí mismos, como antropólogos. Y la gran mayoría de los arqueólogos no hacen etnografía dado que la arqueología, como tal, utiliza otros métodos y estrategias metodológicas. En la misma dirección, muchas investigaciones antropológicas se realizan recurriendo al análisis de discurso, archivos documentales, testimonios o incluso entrevistas sin que sean encuadradas etnográficamente. En contraste, la sociología, el trabajo social, la economía, los estudios de mercados y la ciencia política, entre otras disciplinas, han realizado etnografías, algunas mucho más potentes y vitales que otras, desde hace décadas. Y esto no es de ahora, pues una genealogía crítica de la etnografía muestra que en la sociología de los años treinta del siglo pasado, en lo que se conoce como escuela de Chicago, se hacía etnografía, o que en el campo de los estudios culturales en los años sesenta, los estudios etnográficos tenían su lugar. Nuevamente, entonces, la etnografía no es garantía de una clara caracterización transcendente de la antropología.

Si examinamos lo que han hecho los antropólogos en distintas partes del mundo, llegamos a la conclusión de que no existe algo así como una esencia que nos permita establecer una definición normativa de qué es la antropología de una vez y para siempre y en todas partes. Retomando la estrategia foucaultiana de desplazar la pregunta sobre qué es el poder por cómo funciona y cuáles son sus efectos, antes que preguntarnos qué es la antropología en abstracto, como si fuese una sola cosa, consideramos más relevante pregun-

tarnos qué hacen en nombre de la antropología, y con qué efectos, quienes se imaginan y son concebidos como antropólogos en unos contextos particulares.

Además de ser un golpe mortal a las definiciones de manual (esas que establecen en una lacónica frase lo que es la antropología), esto resulta crucial para lo que voy a argumentar con respecto a las antropologías disidentes. Desatar el entrampamiento de la definición normativa de la disciplina, que se restringe a una pregunta, un objeto, un método…, es crucial para habilitar y justipreciar múltiples imaginaciones y prácticas más allá de la *antropología de manual*.

El segundo postulado de las antropologías del mundo como encuadre sostiene que estas diferencias entre las antropologías realmente existentes deben ser tomadas en serio. En primer lugar, no consideramos que exista algo así como una o unas "antropologías de verdad-verdad" (usualmente asociadas a ciertos países en Europa y a Estados Unidos), mientras que otras antropologías sean sus copias más o menos diletantes, más o menos acertadas en tanto se acercan o alejen de ellas. Tampoco concebimos las diferencias entre las antropologías realmente existentes desde el modelo historicista de "primero en Europa-Estados Unidos y luego en las otras partes del mundo", ni aceptamos el contraste entre unas antropologías maduras, mientras otras todavía no lo son. En ultimas, este segundo postulado entiende la diferencia como multiplicidad, no como jerarquía.

El tercer postulado de las antropologías del mundo como encuadre tiene que ver con cómo se conceptualiza las asimetrías en la visibilización y audibilidad de las distintas

antropologías y antropólogos en el sistema mundo de la antropología. Desde el encuadre de las antropologías del mundo, estas asimetrías son conceptualizadas como relaciones de poder que articulan procesos de hegemonización y subalternizacion entre distintas antropologías. Hegemonía es el concepto clave, por lo que creo necesario hacer tres importantes aclaraciones en aras de evitar malentendidos.

En primer lugar, desde Gramsci (1970), la hegemonía no es entendida como dominación por medio de la coerción. No es el simple ejercicio de la fuerza, ni es la imposición de la violencia de las armas o de la ley. La hegemonía es más seducción que fuerza. Es consentimiento antes que imposición. Supone la producción de una suerte de liderazgo moral y cultural, moviliza y transforma el sentido común, descoloca y reorganiza cadenas ideológicas y emocionales. La hegemonía produce, mediante el consentimiento, la voluntad colectiva. El concepto de hegemonía así entendido no solo se aleja, sino que se opone a lo que muchos piensan cuando lo escuchan o lo utilizan.

En segundo lugar, la hegemonía no se decreta, no se establece de una vez y para siempre. No es algo fijo, no es una entidad, sino que es un proceso permanente, un cambiante entramado de disputas. La hegemonía siempre supone contra-hegemonías: en todo momento debe ser ganada, todo el tiempo está en riesgo de perderse. Si no se mueve, si no supone disputa, no hay hegemonía. En esto se parece a los tiburones que, si se quedan quietos, se ahogan. Una permanente disputa, antes que una estable dominación sancionada, es lo que supone el concepto de hegemonía gramsciano.

Nuevamente, esto es bien distinto de lo que usualmente se asume que significa.

Finalmente, la mayor y más nefasta confusión con el término de hegemonía radica en la clausura moral desde la que se concibe que la hegemonía es mala y que pertenece a los malévolos poderosos, mientras que la contrahegemonía es buena y que es la virtuosa manifestación de los sectores subalternizados. Los malos, hegemonía; los buenos, contrahegemonía. Nada más alejado del propósito gramsciano de entender la hegemonía como una forma de la política que es posible en unas sociedades y en unos momentos históricos. Para Gramsci, la hegemonía no tiene una necesaria marcación política (no tiene que ser de derecha, ni está necesariamente al servicio de nefastos intereses), tampoco supone una inscripción moral (lo malo o los malos). La contrahegemonía tampoco supone una lucha desde lo subalternizados, ni es garantía política o moral de ninguna clase. Esta clausura moral, que en gran parte también se refleja en el análisis en términos de poder/resistencia, es un desfase teórico y político.

Teniendo estas aclaraciones en mente, cuando desde las antropologías del mundo se habla de antropologías dominantes y antropologías subalternizadas, se hace pensando en un sistema mundo de la antropología en donde se instauran, transforman y disputan ciertas tradiciones antropológicas como el canon, y se posicionan y naturalizan ciertas teorías, temáticas, prácticas, actitudes y autores. El sistema mundo de la antropología, por su parte, es el entramado institucional desde el cual se hegemonizan concepciones, contenidos y lugares comunes de lo que aparece entonces como la antropología propiamente dicha. Las antropologías hegemónicas o

dominantes son las que lideran estos procesos de hegemonización tanto en el centro o el norte global, como en las periferias o el sur global. Hay antropologías subalternizadas, muchas, en el centro o en el norte global; y en las periferias o el sur global también encontramos antropologías hegemónicas o dominantes. No debemos soslayar, además, que hay periferias en la periferia tanto como centros en los centros.

Ahora bien, y antes de terminar este apartado, el abordaje de las relaciones de poder en términos de hegemonización y subalternización debe ser diferenciado analíticamente de al menos otras dos maneras de explicar las asimetrías al interior de la disciplina. La primera es una explicación desde la economía política, es decir, una que da cuenta de la desigual distribución de los recursos materiales y simbólicos entre los centros y las periferias. Esta desigual distribución de recursos ha sido asociada a la reproducción de la dominación política de unos pocos países sobre el resto del mundo. Por ello, las explicaciones afincadas en la economía política tienden a establecer una correspondencia entre las desigualdades de las condiciones materiales de existencia y del ejercicio de la disciplina con los intereses políticos de un orden mundial que favorece ciertos intereses y sectores de unos pocos países. La segunda explica la jerarquización de las antropologías desde la geopolítica del conocimiento, es decir, es una perspectiva que examina cómo unos lugares (que implican unas historias, idiomas, tradiciones) son dominantes, mientras que otros son marginales en la producción y circulación del conocimiento antropológico. Los planteamientos de las antropologías del sur de Esteban Krotz operan en gran medida en este marco analítico de la geopolítica del

conocimiento. También algunas críticas hechas desde la perspectiva de la colonialidad del saber, asociadas con el giro decolonial, se remiten a la geopolítica del conocimiento para mostrar que la modernidad y occidente desconocen y menosprecian antropologías inspiradas desde otras epistemologías.

Antropologías disidentes, antropologías al margen

La idea de las antropologías disidentes se enfoca en el plano de la producción del sujeto de la disciplina, es decir, en cómo los antropólogos reproducen o interrumpen los procesos de disciplinación en ciertos momentos y contextos. En ese sentido, lo que me interesa específicamente cuando hablo de antropologías disidentes no es tanto la hegemonización/subalternización con la que opera la idea de las antropologías del mundo como encuadre, sino, más bien, la normalización disciplinaria que se inscribe en las subjetividades de los antropólogos.

La normalización disciplinaria podemos entenderla aquí a través de los postulados de Foucault, quien, como argumentó en algunas de sus obras (2000, 2005), apuntaba que la normalización supone una serie de tecnologías de poder que anormalizan, ya sea como criminalización o patologización, lo que se interpreta como desviado. Así, en el juego de lo normal y lo desviado, se constituyen subjetividades adecuadas e inadecuadas, se instaura lo esperado y su falla. Para justipreciar lo que esto implica me ha resultado muy relevante remitirme a la teoría queer que, en ciertos puntos, se sintoniza con el anarquismo.

La teoría queer nace de una disputa con los estudios gays y lésbicos y de una articulación de las luchas políticas desde el cuestionamiento de lo que hoy es gran parte del LGBTIQ+. No obstante, esta teoría no se circunscribe a una conceptualización y práctica política de las sexualidades no normativas. Por otro lado, su valor analítico reside, entre muchas cosas, en su capacidad para evidenciar los mecanismos del poder, mostrando que este no se circunscribe a un ejercicio de represión directa, sino que se articula también a través de la normalización/anormalización. Tres son las contribuciones de la teoría queer que me parecen particularmente relevantes para abordar la idea de las antropologías disidentes.

En primer lugar, la teoría queer conceptualiza cómo opera un dispositivo de poder en donde se marca como anormal lo que no encaja, lo que se desvía de la norma. La normalización es domesticación, es plegamiento a lo que se concibe como normal. Su contracara es la anormalización, lo que no puede ser subsumido e inscrito, lo que aparece como falla y falta, como pura negatividad. La normalización/anormalización no es una simple distinción, sino que es un cerramiento jerarquizado que naturaliza e idealiza al tiempo que estigmatiza y moraliza. La desviación se criminaliza o patologiza, pues es concebida como una inadecuación o falla moral que requiere ser tutelada e intervenida.

En segundo lugar, la teoría queer propone una lectura en filigrana sobre cómo opera el poder como principio de inteligibilidad, lo cual es muy relevante para entender las antropologías disidentes. Desde esta perspectiva, el poder no solo opera como ocultamiento, como invisibilización, sino

que también funciona desde la legibilización, desde la visibilización, desde la categorización. El poder no solo desconoce o silencia, sino que en gran parte opera a partir de un principio de inteligibilidad desde el que produce determinadas categorizaciones del mundo, desde donde fija e interviene, desde donde hace visible y regula.

En tercer lugar, la relevancia de la teoría queer, para hablar de antropologías disidentes, pasa por sus críticas a las políticas de la identidad y del reconocimiento. Si uno está en la lógica de la política de la identidad corre el riesgo de la fijación, la sedimentación, la interpelación y la legitimación de dispositivos categoriales y de poder. La teoría queer alerta sobre los riesgos de las políticas de la identidad, más todavía cuando operan desde las lógicas del reconocimiento o del resentimiento (Fanon, 1966). Por otro lado, la búsqueda de reconocimiento suele reproducir mecanismos de poder ya que se es constantemente interpelado para constituirse como sujeto en los términos de una identidad preestablecida desde las inteligibilidades e intereses de los sectores dominantes.

En esos sentidos, por ejemplo, la diferencia social no es un hecho natural, sino una construcción histórica y política resultado de procesos de diferenciación que imponen y naturalizan desigualdades. Cuando la diferencia se "otreriza", es decir, se construye como una otredad esencializada y jerarquizada bajo la dicotomía "nosotros/ellos", se generan marcaciones estigmatizantes, como las que operan en el racismo ("negro") o en el heterosexismo ("marica").

A propósito de lo que más adelante abordaré como una antropología anarquista, considero pertinente hacer en

este punto una digresión sobre la lectura anarquista que he hecho de la teoría queer. A mi manera de ver, aunque la teoría queer y el anarquismo emergen de tradiciones teóricas y prácticas distintas, comparten un profundo cuestionamiento hacia las estructuras de poder, la normatividad y las jerarquías sociales. Ambas corrientes buscan desestabilizar los sistemas que organizan la vida sobre la base de normas impuestas y opresivas, y confluyen en un cuestionamiento al autoritarismo.

Esto no desconoce que sus enfoques y énfasis difieran en aspectos clave, lo que genera tanto contrastes como confluencias significativas. Como ya expuse, la teoría queer nace de una disputa con los estudios gays y lésbicos, articulando luchas políticas que cuestionan lo que hoy es gran parte del movimiento LGBTIQ+. En ese sentido, no se limita a una conceptualización de las sexualidades no normativas, sino que propone una crítica radical a la normalización como dispositivo de poder. Este enfoque resuena con el anarquismo, que históricamente ha rechazado cualquier imposición autoritaria de normas sociales y políticas que domestican y controlan los cuerpos y las subjetividades: ni dios ni amos, recordemos. Ambos, anarquismo y teoría queer, coinciden en que la normalización es un mecanismo de poder que jerarquiza, estigmatiza y subsume.

Como también ya mencioné, la teoría queer conceptualiza cómo el poder juzga como anormal lo que se desvía de la norma, criminalizando o patologizando la desviación. Esta crítica a la normalización encuentra un eco en el anarquismo, que cuestiona cómo el estado, con sus burocracias y clase política, ejercen control incluso sobre la inteligibilidad de lo

social, imponiendo categorías y relatos que buscan legitimarlo y mostrarlo como necesario. Sin embargo, mientras la teoría queer se enfoca en las dinámicas de poder que operan a través del sistema sexo-afectivo y sus articulaciones, como el heterosexismo, el anarquismo busca interrumpir el autoritarismo en cualquiera de sus expresiones.

Otra confluencia importante radica en la crítica a las políticas de la identidad y el reconocimiento. La teoría queer problematiza la fijación de identidades y la apelación al reconocimiento de derechos porque suponen una cierta categorización del mundo y el establecimiento de principios de inteligibilidad desde los que operan los procesos de normalización/anormalización, reproduciendo relaciones de poder y estados de dominación.

La teoría queer problematiza la fijación de identidades y la apelación al reconocimiento de derechos porque suponen cierta categorización del mundo y el establecimiento de principios de inteligibilidad desde los que operan los procesos de normalización/anormalización, reproduciendo relaciones de poder y estados de dominación.

Por último, tanto la teoría queer como el anarquismo comparten una visión de la confrontación a la dominación y al autoritarismo más allá de la mera oposición. Para la teoría queer, la resistencia implica desestabilizar las categorías normativas y cuestionar los principios de inteligibilidad que sostienen el poder. Para el anarquismo, la resistencia se traduce en la creación de formas de vida autónomas y horizontales que desafían las jerarquías y la autoridad. En este sentido, ambas corrientes convergen en la búsqueda de un

mundo donde la diversidad no sea domesticada ni jerarquizada, sino celebrada como parte de una ética de la libertad y la igualdad. Aunque sus caminos puedan diferenciarse en términos de estrategia y enfoque, la teoría queer y el anarquismo se encuentran en su compromiso compartido con la disidencia y la transformación radical de las estructuras opresivas.

Con estos argumentos en mente, la idea de las antropologías disidentes se refiere a las formas de concebir y hacer antropología que, en momentos específicos y para contextos determinados, se distancian de las concepciones que han sido normalizadas por ciertas ideas y prácticas de lo que es lo propiamente antropológico. Lo queer deviene mirada, estrategia y un conjunto de prácticas que desafían los impunes mecanismos de la (a)normalización. Esta perspectiva invita a confrontar al poder normalizante/anormalizante, exponiendo su contingencia y arbitrariedad histórica con el fin de perturbar sus fundamentos. El espíritu de irreverencia e insolencia que caracteriza a la teoría queer es especialmente contundente ya que, entre otras cosas, actúa como un catalizador para prácticas antropológicas disidentes. Estas prácticas no buscan autorizaciones académicas, sino que se afirman desde otras prioridades y criterios.

En los diferentes establecimientos antropológicos, estas formas disidentes ocupan un lugar marginal, vistas como "desviaciones" o como prácticas que ni siquiera aparecen registradas. Son expresiones que, por su radical diferencia, resultan irritantes para el aparato disciplinario, pues desafían los cánones y la normatividad impuesta desde lo que se ha instaurado como autoridad en la antropología. La

categoría de antropologías disidentes afina nuestra mirada al señalar aquellas formas de hacer antropología que ni siquiera son consideradas como tales. Estas antropologías se sitúan en el margen, en la resistencia y en la persistencia frente a las prácticas de disciplinamiento que definen los distintos establecimientos antropológicos.

Anarquismo y antropología: Aportes de la antropología al anarquismo

Aunque en el próximo capítulo abordaré el tema de la antropología anarquista propiamente dicha, considero relevante presentar brevemente aquí cómo han sido pensados los aportes de la antropología al anarquismo. En efecto, existen varias maneras de explorar la relación entre el anarquismo y la antropología. Uno de los enfoques más transitados al abordar esta relación se basa en examinar cómo la antropología, ya sea en su conjunto o a través de la obra de ciertos antropólogos, ha nutrido el pensamiento anarquista desde diversas perspectivas teóricas, empíricas y metodológicas. En este sentido, se ha argumentado que el estudio antropológico de sociedades que operan sin una estructura estatal formal proporciona insumos fundamentales para la crítica anarquista sobre la supuesta inevitabilidad del estado o de cualquier otra forma de dominación política. A partir de estos análisis, la antropología no solo ha documentado formas de organización social no jerárquicas, sino que también ha ofrecido marcos interpretativos que refuerzan la posibilidad de formas alternativas de convivencia alejadas de lógicas coercitivas y centralizadas.

Como señala David Graeber en *Fragmentos de una antropología anarquista* (2011), la antropología ha demostrado que las sociedades humanas no están condenadas a reproducir estructuras de dominación. Existen múltiples ejemplos históricos y contemporáneos de comunidades que

funcionan sin estado, sin capitalismo y sin relaciones de explotación. Graeber destaca cómo los estudios etnográficos de sociedades como los Tiv de Nigeria o los Piaroa de Venezuela han revelado que es posible organizar la vida social en torno a principios de reciprocidad, mutualismo y autonomía. Estos ejemplos no solo refutan la idea de que el estado es una necesidad evolutiva, sino que también proporcionan modelos concretos que pueden inspirar a los movimientos anarquistas contemporáneos.

Por otro lado, particularmente la antropología política ha cuestionado la universalidad de las estructuras estatales y jerárquicas. Por ejemplo, James C. Scott (2002) explora cómo comunidades enteras en el sudeste asiático han desarrollado estrategias para evitar ser incorporadas a los estados, recurriendo a formas de movilidad, economía informal y estructuras de toma de decisiones descentra lizadas. Scott introduce el concepto de "anarquismo cotidiano", el cual describe las prácticas utilizadas por los grupos marginalizados para resistir el control estatal sin necesidad de una estructura ideológica explícita de oposición. Este enfoque ha sido fundamental para entender cómo las personas, en su vida cotidiana, pueden desafiar y subvertir las estructuras de poder sin articular necesariamente un discurso político formal.

Por su parte, Marshall Sahlins, en su libro ya clásico *Economía de la edad de piedra* (1987), refuta la noción de que las sociedades sin estado viven en condiciones de escasez o precariedad. En su análisis, Sahlins muestra que muchas de estas sociedades, basadas en el don y la reciprocidad, disfrutan

de una notable seguridad económica y bienestar, en comparación con las sociedades capitalistas contemporáneas. Este análisis contrasta con la idea de que el progreso económico es inseparable del crecimiento del estado y del mercado, y sugiere que las sociedades no estatales pueden ser más eficaces en la satisfacción de las necesidades humanas básicas.

Pierre Clastres (2010) amplió este debate al analizar cómo numerosas sociedades indígenas en América del Sur han desarrollado mecanismos culturales para impedir la consolidación del poder centralizado. Clastres argumenta que estas sociedades no son "primitivas" ni "atrasadas" en un sentido evolucionista, sino que han elegido deliberadamente evitar la formación de estructuras estatales coercitivas. Su trabajo influenció no solo a los estudios antropológicos, sino también a teóricos anarquistas y autonomistas que buscan alternativas al modelo de estado.

Entre los diversos antropólogos que han aportado al anarquismo, también se ha resaltado la figura de Marcel Mauss, en particular su ensayo sobre el don. En un reciente artículo, titulado "Antropología y anarquismo: A propósito de los cien años del ensayo sobre el don", el antropólogo chileno Claudio Espinoza subraya que este texto de Mauss "tiene un aspecto político que discute con la filosofía política, especialmente con la obra de Hobbes" (2024, p. 185), por lo que podemos señalar la importancia de este texto para el cuestionamiento de las bases de la filosofía política clásica. Así, en contraste con la idea hobbesiana de un estado de naturaleza caracterizado por la "guerra de todos contra todos" que solo puede resolverse mediante la instauración de un contrato

social bajo un "estado soberano", Mauss presenta una alternativa en la que el intercambio y la reciprocidad funcionan como mecanismos primitivos para alcanzar la paz y la cohesión social (2024, p. 185). Espinoza, además, señala que, para Mauss, "el don es el recurso primitivo para lograr la paz que en la sociedad civil asegura el estado" (2024, p. 186).

En esta línea, el autor destaca que mientras Hobbes fundamenta su propuesta en la necesidad de una autoridad central que garantice el cumplimiento del contrato social, Mauss demuestra que "el intercambio . . . permite que las partes conserven su autonomía y que no deban ser tuteladas por un ente supremo" (Espinoza, 2024, p. 187). Este contraste subraya la capacidad de las sociedades para construir alianzas y solidaridades sin recurrir a estructuras centralizadas, lo que implica una crítica fundamental al modelo de subordinación a una autoridad única.

Espinoza también enfatiza cómo este enfoque amplía la comprensión de lo político en los estudios antropológicos, señalando que Mauss "se ha negado . . . a discutir la génesis estructural de la vida social en términos convencionalmente políticos. Allí donde Hobbes pone el estado como resultado necesario del pacto o contrato social, Mauss pone el intercambio" (2024, p. 187). Este cambio de perspectiva no solo desafía los supuestos clásicos sobre el poder y la autoridad, sino que también destaca que alternativas al modelo estatal son conceptualmente posibles y que, además, han sido practicadas en diversas sociedades.

Al conectar las ideas de Mauss con los principios anarquistas, Espinoza establece un puente que resalta el

potencial transformador de la antropología para cuestionar y reconfigurar las nociones tradicionales de lo político. Espinoza argumenta que el trabajo de Mauss no solo ofrece una crítica implícita al modelo estatal hobbesiano, sino que también abre la posibilidad de imaginar formas alternativas de organización social que desafían las estructuras jerárquicas y centralizadas. En este sentido, destaca que "la antropología ha contribuido a ampliar el ámbito de lo político" al incorporar al análisis dimensiones de la vida social que suelen ser invisibilizadas por las teorías políticas clásicas (p. 188).

El intercambio, como lo conceptualiza Mauss, se presenta entonces no solo como un acto económico, sino como un fenómeno profundamente político que subraya la capacidad de las sociedades para organizarse de manera autónoma. Este enfoque permite vislumbrar, según Espinoza, "sociedades más justas y autónomas basadas en la reciprocidad y la cooperación" (p. 188), donde la interdependencia de los individuos no se impone a través de un ente coercitivo, sino que se construye desde prácticas de solidaridad y ayuda mutua. Este planteamiento, al sintonizarse con principios anarquistas como la autoorganización y la autonomía, desafía la idea de que el estado es una condición necesaria para la existencia social.

Espinoza también sugiere que la antropología, al incorporar estos enfoques, ofrece una perspectiva crítica y renovadora que tiene el potencial de transformar el pensamiento político contemporáneo. Al conectar la obra de Mauss con las tradiciones anarquistas, propone un modelo de análisis que, por un lado, interpreta las relaciones sociales desde el pasado, pero que, además, también permite imaginar

futuros posibles donde el poder no se concentre, sino que se distribuya a través de relaciones horizontales y voluntarias. De esta manera, el don y la reciprocidad se erigen como herramientas conceptuales para repensar la organización política, liberándola de la dependencia histórica y filosófica del estado como único garante de la cohesión social.

David Graeber, por su parte, también ha destacado la capacidad de la antropología para abrir ventanas hacia otras formas posibles de existencia social humana, recordándonos que las estructuras que asumimos como inmutables han variado significativamente en distintos tiempos y lugares. Esta idea la profundiza en su trabajo conjunto con David Wengrow, *El amanecer de todo* (2022), en donde ambos replantean la historia de la humanidad y desafían la concepción tradicional de la evolución social como un proceso lineal hacia la centralización del poder y la jerarquización. En lugar de asumir que las sociedades necesariamente avanzan unidireccionalmente desde la "barbarie" hacia la "civilización", su análisis etnográfico, histórico y arqueológico evidencia que la historia humana ha estado marcada por una diversidad de experimentaciones sociales, muchas de las cuales han privilegiado formas de organización descentralizadas y horizontales.

Este replanteamiento de la historia permite articular la antropología con una perspectiva política más amplia, en la que el estudio de las sociedades del pasado no solo sirve para comprender cómo hemos llegado hasta el presente, sino también para imaginar futuros alternativos. Esta potencia para imaginar futuros posibles podemos encontrarla, por ejemplo, en el análisis que hace Graeber y Wengrow con el

que desmontan la idea de que la desigualdad es una consecuencia inevitable del desarrollo agrícola o del establecimiento de comunidades sedentarias, pues afirman que en distintos momentos de la historia han existido configuraciones sociales que evitaron la consolidación de estructuras opresivas. Al poner en cuestión la supuesta inevitabilidad de las jerarquías y las formas de dominación, su trabajo amplía nuestra comprensión de las posibilidades humanas y reafirma que la organización social es siempre un terreno de experimentación y agencia.

Entonces, al incorporar al análisis dimensiones de la vida social que suelen ser invisibilizadas por las teorías políticas clásicas, la antropología amplía el campo de lo político y, así, contribuye al ideario anarquista. Además, al estudiar, por ejemplo, sociedades basadas en el don y la reciprocidad, la antropología ha demostrado que es posible construir alianzas y solidaridades sin recurrir a estructuras centralizadas. Este enfoque permite vislumbrar sociedades más justas y autónomas basadas en la reciprocidad y la cooperación, en donde la interdependencia de los individuos no se impone a través de un ente coercitivo, sino que se construye desde prácticas de solidaridad y ayuda mutua.

Como vemos, entonces, la antropología ha sido relevante para el anarquismo en cuanto ofrece evidencia empírica de la posibilidad de formas de vida sin estado ni dominación. A través de estudios de campo, teorías políticas y análisis históricos, los antropólogos han desafiado la visión hegemónica de que la jerarquía y el poder coercitivo son condiciones ineludibles de la sociedad humana. La riqueza de

estos aportes, como mencioné anteriormente, no solo fortalece la crítica al sistema dominante, sino que proporciona herramientas conceptuales y ejemplos concretos para la construcción de alternativas emancipatorias. En este mismo sentido, Óscar Calavia (2022) argumenta que la antropología ha mostrado cómo las formas de organización social sin poder centralizado refutan la supuesta necesidad histórica de las estructuras estatales, pero también constata la fragilidad de estas organizaciones no centralizadas ante el avance de los estados

Por esta misma línea de pensamiento, David Graeber, en la entrevista realizada cuando aún era profesor de la Universidad de Yale y que cité en la introducción, planteaba esta característica de la antropología en términos de su confluencia con el anarquismo:

> Estoy interesado en la antropología porque me interesan las posibilidades humanas. Creo que la antropología es la única disciplina que realmente trata de comprender toda la gama de lo que ha sido posible, política, económica y socialmente. En cierto modo, siempre ha existido una afinidad entre la antropología y el anarquismo, simplemente porque los antropólogos saben que una sociedad sin estado es posible. Ha habido muchas de ellas, y han funcionado bien (Graeber, 2011, 3m12s).

Este contacto directo con espacios donde el anarquismo se materializa permite trascender la percepción común de que una sociedad sin coerción sistemática es una

utopía inalcanzable, pues el obstáculo principal para materializar este tipo de sociedad radica en la incapacidad colectiva para imaginar que tal organización pueda ser viable en la práctica. Y es precisamente aquí donde aparece, desde su perspectiva, la relevancia de la antropología. Este escepticismo no surge, entonces, de una falta de deseo, sino de la ausencia de ejemplos visibles que desafíen el orden establecido y ofrezcan alternativas concretas.

Vemos entonces que, para David Graeber,la antropología es una disciplina que nos permite vislumbrar la heterogeneidad de experiencias humanas y los múltiples modos en que las sociedades han organizado sus vidas a lo largo de la historia y en distintos contextos geográficos. Su valor radica en que nos muestra constantemente lo contingente de aquello que solemos considerar inmutable, mostrando que las estructuras sociales, económicas y políticas que damos por sentadas no son ni naturales ni inevitables, sino construcciones históricas sujetas a cambio. En este sentido, nuevamente vemos que la antropología no solo documenta y analiza otras formas de existencia social, sino que también abre el horizonte de lo posible, desafiando la noción de que las configuraciones actuales son las únicas viables. Al hacerlo, permite imaginar mundos alternativos, cuestionar las limitaciones impuestas por el pensamiento dominante y concebir futuros que trasciendan las restricciones de lo dado.

Es precisamente aquí donde la experiencia de "ver la anarquía en acción" se vuelve transformadora. Como afirma Graeber: "Cuando ves ejemplos de que sucede, cuando ves la anarquía en acción y funciona, cambia por completo tu percepción de lo que es posible en la sociedad y en la vida

humana". La posibilidad de presenciar sociedades que operan sin jerarquías coercitivas demuestra que las relaciones humanas pueden organizarse de maneras que trascienden las estructuras de poder dominantes. Estos ejemplos no solo reconfiguran nuestra imaginación política, sino que también abren un horizonte de posibilidades que redefine lo que entendemos por convivencia y libertad.

Por su parte, Philipp Zehmisch (2022) ofrece una reflexión crítica sobre las tensiones inherentes a la inclusión de los subalternos dentro de los marcos de la modernidad hegemónica. En diálogo con la propuesta de Gayatri Spivak sobre "deshacer la subalternidad" mediante la facilitación de sus actos de habla, Zehmisch problematiza la idea de que el acceso a estructuras estatales y económicas represente necesariamente una forma de emancipación. A partir de un análisis etnográfico de los ranchis, una comunidad indígena migrante en las Islas Andamán, el autor examina cómo ciertos grupos han desarrollado estrategias de subsistencia y autonomía precisamente para evadir la captura estatal y las formas de poder hegemónicas.

Desde una perspectiva en la línea de los aportes de la antropología al anarquismo, el estudio de Zehmisch cuestiona la centralidad del Estado como horizonte inevitable de integración social y política. Al rastrear la historia de los ranchis –originarios de Chotanagpur, en la India central, y migrantes forzados bajo el régimen colonial británico– el autor observa cómo su asentamiento en zonas marginales y su adopción de economías de subsistencia han operado como tácticas de autodeterminación y resistencia. Este análisis se inscribe en una tradición de pensamiento que cuestiona la

teleología del progreso estatal y que, además, destaca la persistencia de modos de vida que desafían la lógica de la centralización y el dominio burocrático.

Por ello, y siendo consecuente con este enfoque, Zehmisch argumenta que la inclusión de los subalternos en las estructuras hegemónicas puede representar un arma de doble filo: por un lado, abre posibilidades de acceso a ciertos recursos y derechos, pero, por otro, erosiona sus formas autónomas de existencia y los subordina a nuevas jerarquías. En este sentido, su estudio dialoga con la noción de James Scott (2002) sobre "el arte de no ser gobernado", que describe cómo numerosas poblaciones han optado históricamente por la evasión y la marginalidad activa como estrategias de resistencia política. En ese sentido, en lugar de concebir la marginalidad como un déficit o un estado de carencia, Zehmisch la presenta como un espacio de experimentación política y autonomía.

Por otro lado, en su texto, desde una perspectiva metodológica, Zehmisch enfatiza la importancia de atender a las voces subalternas a través de herramientas etnográficas que privilegien la participación directa y el trabajo en lenguas vernáculas. Sin embargo, reconoce los límites estructurales de esta aproximación, especialmente en lo que respecta a las asimetrías de poder que atraviesan la producción del conocimiento antropológico.

Para finalizar, su análisis plantea preguntas fundamentales para una antropología que le aporte al anarquismo: ¿cómo documentar y analizar la resistencia sin reducirla a las categorías del pensamiento hegemónico? ¿Cómo evitar que el

reconocimiento de las luchas subalternas derive en su cooptación? En última instancia, el trabajo de Zehmisch no solo ilumina las formas concretas en que los subalternos resisten la modernidad hegemónica, sino que también invita a reconsiderar la antropología como una práctica que, en lugar de simplemente describir la realidad social, puede contribuir activamente a la construcción de mundos radicalmente distintos.

Una práctica anarquista no puede limitarse a la crítica de las estructuras de dominación, sino que debe implicar también una interrogación profunda sobre las formas en que la resistencia y la autonomía se articulan en contextos donde la integración en sistemas hegemónicos es presentada como el único horizonte posible. La cuestión central no es solo cómo desmantelar el poder instituido, sino cómo evitar que las propias luchas sean absorbidas por él y se conviertan, a la final, en piezas funcionales dentro de la maquinaria que buscaban erosionar. Esto exige una reflexión sobre la tensión entre el reconocimiento y la cooptación, entre la visibilidad y la subordinación, entre el acceso a derechos y la neutralización de la autonomía.

En este sentido, la noción de que la emancipación pasa necesariamente por la inclusión en estructuras estatales o económicas merece un cuestionamiento radical. No porque el acceso a recursos o derechos sea irrelevante, sino porque muchas veces esos mecanismos funcionan como dispositivos de domesticación que refuerzan nuevas formas de dependencia y control. El problema radica más que en las restricciones impuestas por el poder hegemónico, en la forma en que incluso sus concesiones pueden servir para perpetuar la

lógica que sostiene la jerarquización y el dominio. El desafío no es solo cómo resistir la opresión, sino cómo construir espacios de afirmación política que no reproduzcan las mismas dinámicas de subordinación que se intentan superar.

Una antropología anarquista, por tanto, no puede limitarse a documentar prácticas de resistencia desde una distancia analítica, sino que debe necesariamente preguntarse cómo sus propias metodologías evitan (o refuerzan) las relaciones de poder que busca desestabilizar. ¿Cómo producir conocimiento sin replicar los esquemas que convierten la diferencia en objeto de clasificación? ¿Cómo escuchar sin domesticar la voz de quienes escapan a los lenguajes del poder instituido? Más que un problema epistemológico, estas preguntas abren un desafío político: reconocer que la autonomía no es un objeto de estudio ni una categoría analítica, sino un proceso en disputa, siempre en riesgo de ser capturado por las mismas estructuras que dice enfrentar.

El problema de la cooptación es particularmente evidente en la forma en que los discursos de resistencia pueden ser apropiados para reforzar nuevas formas de gestión social. Las luchas que emergen como desafíos a la autoridad son frecuentemente traducidas en términos comprensibles para el sistema, diluyendo su potencia transformadora en formas administrables de protesta o negociación. Si la posibilidad de otros mundos está contenida en la negación del orden existente, la cuestión clave es cómo sostener esa negación sin que sea absorbida por el aparato que pretende asimilarla. No se trata solo de imaginar alternativas, sino de impedir que la imaginación se convierta en un ejercicio

inofensivo, tolerado precisamente porque ha sido despojado de su capacidad disruptiva.

Una práctica anarquista, en este sentido, exige una constante vigilancia sobre sus propios límites y contradicciones. No se trata de buscar espacios puros de resistencia ni de romantizar formas de autonomía que terminan siendo reabsorbidas en la gestión del presente, se trata de preguntarse cómo las prácticas subversivas pueden sostener su propia posibilidad sin ser reducidas a una categoría funcional dentro del orden que intentan transformar. Si la antropología tiene algo que aportar a esta pregunta no será a través de una postura distanciada ni de una descripción objetiva de la resistencia, sino a través de una complicidad activa con la interrupción de lo que se nos dice que es inevitable.

El posicionamiento del anarquismo en la antropología

James C. Scott (2002) plantea que "ponerse las gafas anarquistas" para analizar la historia de los movimientos populares, las revoluciones, las dinámicas políticas cotidianas y el propio funcionamiento del estado permite revelar aspectos que, desde otros enfoques teóricos, suelen permanecer en la penumbra o pasan desapercibidos. Esta mirada no se limita a los sujetos o colectivos que explícitamente se identifican con el anarquismo, sino que permite reconocer cómo principios fundamentales de esta corriente –como la resistencia al poder centralizado, la autogestión y la acción directa– están presentes, de manera implícita o explícita, en diversas formas de movilización política y en la vida cotidiana

de muchas personas que jamás se han adscrito formalmente a esta tradición. En palabras de Scott, en ocasiones "las aspiraciones y la acción política de personas que nunca habían oído antes hablar del anarquismo o de filosofía anarquista contienen principios anarquistas activos" (2002, p. 10). Así, el anarquismo no debe entenderse exclusivamente como un programa ideológico cerrado, sino como un conjunto de prácticas diseminadas a lo largo de la historia y capaces de emerger en distintos contextos sin necesidad de un reconocimiento explícito de su filiación teórica.

En este sentido, la aproximación anarquista que Scott reivindica no se basa en una defensa utópica de una sociedad idealizada, sino en una apuesta por la política como un espacio de conflicto, negociación y aprendizaje constante: "mi mirada anarquista implica una defensa de la política, de los conflictos y de los debates, y de la constante incertidumbre y aprendizaje que conllevan" (Scott, 2002, p. 11). Desde esta óptica, el anarquismo no solo se presenta como una crítica al estado y a las estructuras de dominación, sino también como una forma de compromiso con la acción política en su sentido más amplio, rechazando la idea de un conocimiento político absoluto y enfatizando, en cambio, la necesidad de una práctica crítica, flexible y en constante transformación.

Por su parte, el antropólogo español Beltrán Roca, en *La antropología anarquista que se está empezando a fraguar* (2012), señala que el anarquismo ha adquirido un protagonismo creciente en la antropología y en otras ciencias sociales, cuyo motivo se debe a varios factores interrelacionados. Uno de los elementos centrales de esta revitalización, y que bien podemos tomar como un ejemplo de los planteamientos de

Scott, es el surgimiento de movimientos sociales contemporáneos que incorporan principios anarquistas como la horizontalidad, la democracia directa y la acción directa. Por ejemplo, movimientos como el *Occupy Wall Street* en Estados Unidos y el 15M en España se han organizado de manera descentralizada, utilizando métodos participativos para tomar decisiones y ejecutar acciones colectivas.

Pero además, para Roca, otro factor relevante para el posicionamiento del anarquismo en la antropología ha sido la crisis de algunos paradigmas tradicionales, como el marxismo, precipitado por el colapso de los regímenes comunistas en los años noventa. Según Roca, esta crisis intelectual dejó a muchos pensadores radicales "huérfanos intelectualmente", ya que perdieron una referencia teórica dominante. Así, mientras algunos adoptaron posiciones posmodernas que, como señala el autor (2012, p. 2), resultaron "pesimistas y desmovilizadoras", otros se inspiraron en el anarquismo para desarrollar nuevas teorías y enfoques militantes. Estos últimos encontraron en el anarquismo una alternativa que rechaza las jerarquías autoritarias y promueve formas horizontales de organización, logrando revitalizar debates en las ciencias sociales en torno a la posibilidad de un cambio social radical.

Particularmente en el ámbito de la antropología, según Roca, el interés por el anarquismo ha coincidido con debates internos sobre representación y descolonización del conocimiento. Estas discusiones cuestionan cómo las formas hegemónicas de hacer ciencia han servido históricamente para imponer categorías occidentales sobre otras culturas. En palabras de Roca, este replanteamiento busca "formas de

estudiar a los otros sin dominarlos", además de "construir una ciencia que dialogara con otras formas de saber" (2012, p. 3). Este enfoque se conecta directamente con los postulados libertarios que promueven el diálogo entre saberes y rechazan la imposición de una única narrativa dominante. De este modo, tanto el anarquismo como la antropología comparten una ética basada en la horizontalidad y la resistencia a las formas de dominación.

Así, entonces, el impacto del anarquismo en la antropología no puede reducirse a una simple incorporación de nuevas perspectivas teóricas. Más que una corriente dentro de la disciplina, el anarquismo ha operado como un principio de desestabilización, obligando a la antropología a enfrentar sus propias contradicciones. ¿Cómo puede una disciplina que, entre otras cosas, estudia el poder seguir funcionando bajo estructuras jerárquicas de producción del conocimiento? ¿Es posible una antropología que no reproduzca las lógicas de autoridad y exclusión que critica en otros contextos? Estas son las preguntas que el anarquismo pone sobre la mesa y que la antropología, si realmente quiere seguir reivindicando su lugar dentro del pensamiento crítico, no puede seguir eludiendo.

Antropología anarquista: Antropología de otras maneras

> en realidad no existe una antropología anarquista, solo hay fragmentos.
>
> David Graeber (2011, p. 49).

Como es claro a esta altura de la argumentación, mi posición es que sí existe una antropología anarquista. Obviamente, el contraste de posiciones depende de los criterios desde los cuales se concibe la existencia o inexistencia de una antropología anarquista. Con respecto a Graeber, por ejemplo, una parte de nuestra diferencia en este punto se deriva de que él estaba mucho más interesado en el anarquismo que en preguntarse por la antropología. Aunque es crítico de la disciplina, parece que algunas nociones, como la de antropologías disidentes o la de antropologías del mundo, no hacen parte de sus herramientas de trabajo. Desde mi perspectiva, es precisamente la conceptualización de las antropologías disidentes, que se deriva de la conversación sobre las antropologías del mundo, la que permite afirmar la existencia de una antropología anarquista.

Ahora, desde mi perspectiva, la antropología anarquista no es una teoría o paradigma más en la antropología (como el evolucionismo, estructuralismo, funcionalismo, marxismo), sino una práctica que desafía activamente las estructuras de poder dentro y fuera del campo antropológico. Aquí no se trata de usar la antropología para apoyar al

anarquismo, sino de *ser* anarquista dentro de la antropología misma sin importar ser visibilizados dentro del canon disciplinario ni ser reconocidos por el establecimiento antropológico. No es un gesto de inclusión, menos uno de plegamiento.

No se trata, entonces, de una simple teoría más dentro del campo de la antropología, sino de *una forma de ser* a partir de un posicionamiento político anarquista. Dicha forma de ser se refleja en la insistencia por transformar las condiciones materiales de la práctica antropológica, tanto dentro de las instituciones académicas como en el trabajo de campo. Esto implica cuestionar las estructuras de poder que determinan quiénes pueden acceder a recursos, quiénes son escuchados y quiénes son invisibilizados. La antropología anarquista, además, supone una crítica a las geopolíticas del conocimiento, reconociendo cómo el sistema mundo de la antropología y el establecimiento académico articulan el canon y definen las antropologías hegemónicas y las subalternizadas.

Una antropología anarquista significa desafiar las estructuras de poder y el autoritarismo tanto dentro de la antropología como en el mundo en general, cuestionando la jerarquía, la autoridad y la dominación en todas sus formas. Es una práctica que rechaza la domesticación del anarquismo dentro de la academia, y se distancia de la idea de utilizar el conocimiento antropológico como un mero instrumento para aplicar en las luchas anarquistas. Se trata de una práctica integral y comprometida con la construcción de un mundo más justo e igualitario, donde la colaboración y la horizontalidad reemplacen la jerarquía y la dominación autoritaria.

En este sentido, una antropología anarquista implica una irreverencia radical frente a los términos en los cuales opera el establecimiento académico convencional. Una antropología anarquista no puede coexistir cómodamente con los entrampamientos burocráticos que priman hoy en el establecimiento académico. Asumir el anarquismo en la disciplina antropológica como algo realmente existente surge también como una disputa contundente contra un aparato que ha capturado la disciplina dentro de una dinámica de acumulación bulímica de publicaciones para satisfacer los indicadores y métricas de las burocracias académicas. Esta forma de imaginar y hacer antropología implica una crítica radical a la forma en que los sistemas de poder han estandarizado, normado y aplanado lo que se considera relevante en el ámbito académico.

Sobre las burocracias académicas vale la pena detenerse un momento. Quienes hemos transitado desde hace al menos tres décadas por universidades y otros aparatajes de la academia, recordamos un mundo en el que ser profesor o ser investigador no estaba subsumido en una burocracia académica. Las personas dedicadas a las labores administrativas –esto es, la burocracia de aquel entonces– no establecían los términos ni los ritmos de la docencia ni de la investigación. Muchos estaban para apoyar e impulsar lo que los profesores y estudiantes necesitábamos, no para entorpecer lo que deberíamos hacer.

No podemos perder de vista que este cada vez mayor endiosamiento y centralidad de la burocracia no es algo particular del establecimiento académico. En su crítica a las estructuras burocráticas, Graeber afirma que "la burocracia se

ha convertido en el agua en que nadamos" (2015, p. 8), subrayando su omnipresencia en la vida moderna. En su crítica a las estructuras burocráticas, Graeber sostiene que "la burocracia se ha convertido en el agua en que nadamos" (2015, p. 8), destacando así su omnipresencia en la vida contemporánea. Según el autor, habitamos una era de "burocratización total", marcada por la expansión desmesurada de estos aparatos desde la década de los años ochenta, momento a partir del cual se ha producido un progresivo silenciamiento del debate público en torno a su función. Además de la saturación de formularios y trámites, esta era también pone sobre la mesa el desafío de articular un lenguaje crítico que permita analizar y resistir esta dinámica. Graeber sostiene que es necesario abordar no solo las violencias implícitas en este tipo de sistemas, sino también explorar los elementos que podrían ser transformados o eliminados para avanzar hacia una sociedad más libre y menos opresiva.

David Graeber señala también una curiosa paradoja del ámbito académico: aunque los académicos parecen estar en una posición privilegiada para criticar los absurdos de la burocracia, rara vez lo hacen: "evidentemente, esto se debe a que ellos son burócratas, y cada vez más" (2015, p. 57), están profundamente inmersos en esas mismas dinámicas. Los académicos pasan una parte significativa de su tiempo lidiando con "responsabilidades administrativas", como reuniones, formularios y trámites, tareas que ocupan una proporción creciente de sus actividades diarias. Sin embargo, incluso cuando estas tareas ocupan buena parte del tiempo de su labor, las perciben como un añadido, algo ajeno a su verdadera identidad profesional.

En esta contradicción, Graeber describe a los académicos como "almas de estudiosos atrapadas en cuerpos de burócratas" (2015, p. 57). Este desfase entre la identidad profesional que los académicos se atribuyen y las exigencias burocráticas que enfrentan podría ser el motivo por el cual no dedican sus esfuerzos a analizar este fenómeno en profundidad. Esta falta de análisis crítico resalta la complejidad de la burocracia en el mundo académico, en donde no solo se reproducen las prácticas administrativas, sino que también se internalizan de manera que llegan a redefinir, de forma paradójica, un ámbito tradicionalmente dedicado a cuestionar las estructuras de poder y la organización social.

El otro aspecto que la antropología anarquista critica, y que está estrechamente relacionado con las burocracias académicas, es el productivismo y los indicadores, elementos que se han impuesto como los únicos criterios de evaluación y visibilización disciplinaria (Díaz Crovetto, 2018). El establecimiento universitario, en el mundo entero, ha experimentado en las últimas décadas una expansión drástica del tiempo que sus integrantes dedican a tareas administrativas, reduciendo significativamente el espacio para la docencia y la investigación. En muchas instituciones, "no sólo tenemos más personal administrativo que docente, sino que también se espera que los docentes pasen al menos el mismo tiempo realizando tareas administrativas que la suma del tiempo dedicado a la investigación y a dar clases" (Graeber 2015, p. 135). Este entrampamiento tiene su origen en la incorporación de técnicas de gestión empresarial que han sido promovidas bajo la premisa de, supuestamente, aumentar la eficiencia a través de la competencia y la trazabilidad, aunque,

en la práctica, estas políticas han transformado las universidades en maquinarias de mercadotecnia. Así, las actividades académicas se orientan cada vez más hacia una especie de venta de productos que van desde propuestas de investigación y libros, hasta la promoción de la universidad misma como una marca comercial (Graeber, 2015, p. 135).

De esta manera, la lógica mercantil y corporativa ha desplazado a aquellos que no se ajustan a los criterios de productividad y competitividad, dejando poco espacio para la creatividad o las perspectivas poco convencionales que no puedan ser cooptadas por el mercado. En este contexto, entonces, los académicos deben centrarse en la promoción y comercialización de su trabajo, mientras que las dinámicas institucionales refuerzan estas prioridades.

Los imperativos empresariales, además, han permeado incluso los valores fundamentales del mundo académico al acelerar la producción de publicaciones con el único fin de aumentar los indicadores, incluso aunque el aporte de estas al conocimiento sea escaso o nulo. Esto, por lo demás, también se ha convertido en un mecanismo de enriquecimiento de unas corporaciones que a menudo se apropian de los resultados de investigaciones que han sido financiadas con recursos públicos, junto a, como señala Graeber, la otra faceta del problema: "la extensión de la ética corporativa en el mundo académico y en los propios institutos ha provocado cada vez más que incluso los investigadores con financiación pública traten sus hallazgos como una propiedad privada" (2015, p. 137). Esta privatización del acceso al conocimiento lleva a la paradójica situación de

vernos ante una superproducción de *papers* y libros que son restringidos por las grandes editoriales académicas.

Así, entonces, una antropología anarquista confronta el proyecto de profesionalización de la disciplina, caracterizado por una "productividad bulímica" orientada a la acumulación de publicaciones y certificaciones que refuerzan los circuitos de prestigio académico y perpetúan la lógica de validación impuesta por las instituciones hegemónicas. En lugar de participar en esta lógica de acumulación y competencia que transforma la producción de conocimiento en un capital dentro del mercado académico, una antropología anarquista opera desde una praxis que privilegia otras formas de compromiso y articulación con el conocimiento. No un conocimiento para su venta en el mercado de *papers* u otros indicadores que demandan las burocracias, sino un conocimiento con otros, horizontalmente producido y autogestionado. Su ejercicio no se orienta a la legitimación dentro del campo disciplinario establecido, sino que se enraíza en formas de visibilización del saber que se desmarcan de la mercantilización del conocimiento y la burocratización del quehacer antropológico.

La antropología anarquista, entonces, rechaza el modelo de producción disciplinaria basado en la instrumentalización del conocimiento como un fin en sí mismo y, así, apunta a desmontar las jerarquías epistémicas que estructuran el orden académico y que convierten la antropología en un campo autorreferencial. En lugar de producir textos con el único objetivo de engrosar indicadores de impacto y rankings académicos, la antropología anarquista busca formas de difusión que desbordan los espacios convencionales de la

disciplina y que se vinculan directamente con los procesos sociales y políticos con los que se compromete. No busca, tampoco, ser incorporada al canon, pues este proceso implicaría su domesticación y neutralización dentro de los marcos legitimadores del disciplinamiento académico. Por el contrario, opera desde un gesto de irreverencia que desafía los autoritarismos y dispositivos de normalización disciplinaria, interrumpiendo las formas sedimentadas de autoridad epistémica y proponiendo otras maneras de entender y practicar la antropología.

¿Y de la política qué?

Las antropologías y los antropólogos no pueden entenderse al margen de sus posiciones políticas, aunque muchas veces estas estén implícitas o sean negadas. Existen antropologías que se asumen abiertamente de derecha, pues reivindican valores conservadores y hacen una defensa explícita del orden social, y también existen antropólogos que, incluso desde una pretendida neutralidad, refuerzan el *statu quo* al evitar cualquier cuestionamiento hacia lo estructural. El no tomar postura, entonces, es ya una forma de compromiso con el establecimiento, y esto se vuelve evidente cuando los antropólogos, al no problematizar el estado, el mercado o las jerarquías existentes, se convierten en sostenedores del orden vigente. En este sentido, la antropología no es simplemente una disciplina académica, sino que es un espacio en disputa donde las posiciones políticas configuran qué se investiga, cómo se investiga y para qué, así como lo que se hace o se deja de hacer en su nombre.

Entre los posicionamientos conservadores dentro de la disciplina encontramos, por ejemplo, aquellos que buscan naturalizar estructuras de desigualdad mediante discursos sobre la tradición, la preservación cultural, gestión cultural y patrimonio. Bajo la apariencia de un interés por la continuidad histórica y la identidad cultural, estos enfoques suelen presentar visiones idealizadas de las sociedades, encubriendo relaciones de poder, despojos y dominaciones que sostienen precarizaciones y jerarquías. Al insistir en que cada grupo debe ocupar su lugar en una narrativa culturalista, al centrarse en la celebratorias de la diversidad, estas antropologías terminan legitimando la permanencia de las desigualdades bajo la justificación de la autenticidad y la conservación. Sin proponérselo explícitamente, terminan apuntalando un mundo de desigualdades.

El liberalismo dentro de la antropología opera de manera más ambigua. En algunos contextos, sus enfoques pueden coincidir con ciertas "posturas progresistas" o de izquierda, mientras que en otros funcionan como aliados del centro y la derecha. La mayoría de los antropólogos en ejercicio se inscriben en alguna variante de este pensamiento, ya sea de manera explícita o por inercia institucional. Se trata de una antropología que no confronta radicalmente las estructuras del estado o del mercado, sino que busca incidir en ellas a través de políticas de reconocimiento e inclusión, promoviendo reformas dentro del sistema sin cuestionar su lógica fundamental. En esta línea, las propuestas más audaces no van más allá de ajustes redistributivos moderados e impulsados desde el estado, o de iniciativas de responsabilidad

social empresarial que buscan dotar al capitalismo de un rostro más humano.

Por su parte, las corrientes marxistas dentro de la antropología, que tuvieron gran peso en América Latina en los años setenta y ochenta, han quedado en una posición marginal en el escenario actual. Su influencia ha sido desplazada en gran medida por "perspectivas progresistas" y de una izquierda que abarca un amplio espectro, desde posiciones socialdemócratas hasta enfoques socialistas y comunistas, pero sin el predominio teórico que tuvieron décadas atrás. En la actualidad, las llamadas antropologías críticas no se articulan exclusivamente en torno al marxismo[11], sino que convergen con otras corrientes como los feminismos, los estudios decoloniales y el giro ontológico. Estas tendencias han abierto el campo a nuevos objetos de estudio y sensibilidades, dando lugar a debates que no solo cuestionan el capitalismo y el colonialismo, sino también a las categorías mismas de lo humano, lo político y lo epistémico.

Al interior de estas antropologías críticas han emergido múltiples tensiones y articulaciones que, si bien buscan desafiar el orden dominante, no están exentas de ambigüedades y paradojas. Algunas corrientes han centrado sus esfuerzos en la reivindicación de la espiritualidad, el cuestionamiento de la modernidad o la crítica a Occidente, articulando estas posiciones con prácticas rituales y cosmo-

[11] Cada vez es más extraño encontrar, en las recientes generaciones de antropólogos, quienes han realizado una lectura medianamente detenida del marxismo. Cuando mucho, un par de lecturas obligatorias en clases de teoría social clásica, pocas veces más allá de eso.

logías indígenas. Este giro, que pretende subvertir las estructuras del conocimiento dominante y ofrecer alternativas al racionalismo eurocéntrico, corre el riesgo de reproducir esencialismos que, en lugar de ampliar las posibilidades de agencia de los sujetos que estudia, los fija en categorías prefabricadas. La idealización de lo indígena o lo afrodescendiente como fuente de autenticidad y resistencia ha llevado, en ciertos casos, a un reduccionismo que oscurece la complejidad de los procesos políticos y las contradicciones internas de estas comunidades, presentándolas como depositarias de una sabiduría ancestral homogénea cuando en realidad están atravesadas por disputas, influencias externas y transformaciones constantes.

De manera similar, la insistencia en el arte, las corporalidades y las *performances* como herramientas para desafiar las relaciones de poder y estados de dominación ha abierto nuevas formas de expresión y resistencia, pero también ha favorecido una tendencia a la espectacularización y banalización de la política. En ciertos espacios, la dimensión performativa ha desplazado la preocupación por la materialidad de la explotación y la precarización de existencias que se hacen dispensables, generando una especie de estética de la resistencia que no siempre se traduce en interrupciones y transformaciones efectivas. La problematización del sujeto revolucionario convencional y de las categorías consabidas de lucha ha sido un aporte sustancial de estas corrientes, pero también ha derivado en la pérdida de un horizonte compartido anticapitalista.

El énfasis en la centralidad de los pueblos originarios dentro de estas corrientes se manifiesta en la apropiación de

nociones como el *buen vivir* o la *madre tierra*, conceptualizadas no solo como formas de resistencia al capitalismo, sino como marcos alternativos para repensar la relación entre seres humanos y no humanos. Sin embargo, este tipo de discursos a menudo homogenizan experiencias diversas y complejas bajo etiquetas que refuerzan una distinción dicotómica entre modernidad y tradición, ignorando cómo estas poblaciones participan en dinámicas económicas globales, negocian con el estado y reconfiguran sus propias cosmologías en función de intereses políticos y estratégicos. La romantización de estos conceptos puede convertirse en una herramienta de legitimación para proyectos que, aunque se presentan como radicales al cuestionar el eurocentrismo, la interculturalidad crítica y la modernidad, a la final operan dentro de los mismos marcos de reconocimiento estatal y de multiculturalismo neoliberal.

En este contexto, la crisis ecológica y los debates sobre el antropoceno (que más concretamente deberían ser llamados, sin pedido de disculpa, capitaloceno) han cobrado una relevancia particular dentro de las antropologías críticas, generando nuevas articulaciones con ecologismos radicales que no solo cuestionan las estructuras económicas dominantes, sino que también problematizan las ontologías que las sustentan. No obstante, la tendencia a inscribir la crisis ambiental en un relato que contrapone de manera absoluta las prácticas extractivistas modernas con formas tradicionales de relación con la naturaleza, simplifica un escenario mucho más complejo. Si bien es innegable que ciertos sistemas de conocimiento indígenas o afrodescendientes ofrecen insumos en clave de sostenibilidad ecológica, reducir la solución a la

crisis climática a una fetichización de estos modelos sin considerar los desafíos estructurales y políticos que enfrentan estas poblaciones puede conducir a una retórica vacía de supuesta transformación real.

Sentido común liberal

El sentido común liberal es un conjunto de ideas, valores y percepciones que se presentan como evidentes, naturales e indiscutibles dentro del marco del pensamiento liberal. No es un asunto de militancia en un partido que se enuncia como tal, sino que se trata de una *doxa* que estructura la manera en que los sujetos perciben la realidad social, política y económica, reproduciendo los principios fundamentales del liberalismo sin necesidad de un análisis explícito o una defensa argumentativa. Es decir, es la forma de pensar que va en la línea de la clásica sentencia: "así es el mundo, así se debe operar". En este sentido, el liberalismo no solo opera como una doctrina política o económica, sino como una gramática que moldea la comprensión cotidiana del mundo, como un principio de inteligibilidad, haciéndolo parecer como el único orden posible o deseable.

Este sentido común, en concreto, se basa en nociones como la libertad individual, la igualdad formal ante la ley, el mérito como criterio de distribución de oportunidades, el mercado como mecanismo regulador de la vida social y la separación entre lo público y lo privado. Estas ideas tienden a presentarse como verdades autoevidentes y que no requieren justificación, lo que contribuye a su naturalización. Por ello,

cualquier alternativa que cuestione estos principios puede ser rápidamente descalificada como irracional, peligrosa o utópica sin siquiera haber sido evaluada a profundidad. En términos gramscianos, el sentido común liberal opera como una forma de sedimentación que constituye un fragmentario y contradictorio terreno desde el que se piensa y siente, pero sobre el que rara vez se reflexiona. Por eso, el liberalismo como sentido común no necesita imponerse coercitivamente, sino que se reproduce a través de los supuestos que subyacen a las prácticas cotidianas, instituciones y discursos que naturalizan su lógica. Su eficacia radica en que no se percibe como una posición arbitraria y contingente, sino como simple realismo.

El grueso de los antropólogos y de la antropología reproducen en gran parte o en su totalidad este sentido común liberal, muchos sin percatarse siquiera de esto. Esto podemos evidenciarlo, por ejemplo, en que la antropología, en no pocos escenarios, se ha convertido en una maquinaria de gestión de la diferencia, seducida por la promesa de las políticas culturales y la expansión de los derechos dentro del marco estatal. Este sentido común es el núcleo más sólido de la ceguera disciplinaria, la cual es alimentada, además, por un denso entramado explícito y tácito de buenas intenciones.

Es importante destacar que no solo los antropólogos hombres marcados como blanco-mestizo o privilegiadamente enclasados reproducen acríticamente este sentido común liberal, pues individuos con una o varias marcaciones de subalternización imaginan su politicidad y eticidad, y se enuncian en sus luchas y críticas, asumiendo este sentido

común. Seducidos o no por representar un 'nosotros' usualmente idealizado –representación que se concreta en puestos burocráticos menores o en organizamos internacionales o embajadas– difícilmente arremeten conceptualmente, y menos aún concretan acciones en la materialidad de la vida, contra este sentido común liberal.

Aunque gran parte de eso que dice ser antropología pretende posicionarse como una disciplina crítica, su función práctica ha sido la de proporcionar legitimidad y justificación a las estrategias contemporáneas de gobernanza. En lugar de realmente visibilizar, como propone, que el estado y el mercado como formas de organización estructuran la desigualdad, esta antropología se ha obsesionado con hacerlos más inclusivos, promoviendo políticas de reconocimiento y redistribución que, lejos de subvertir el orden social, lo estabiliza al integrarle nuevas sensibilidades. En su intento por democratizar el acceso a derechos y visibilizar formas de vida subalternas, termina fortaleciendo el mismo sistema que dice cuestionar, convirtiéndose en un engranaje más de la maquinaria estatal y corporativa.

La fascinación por las políticas culturales es un síntoma claro de esta captura liberal. En lugar de entender la cultura como un espacio de disputa política en el que se juegan relaciones de poder, la antropología liberal ha apostado por una visión patrimonialista que celebra la diversidad sin cuestionar cómo es administrada. Así, el reconocimiento de prácticas, lenguas o cosmovisiones en marcos legales y programas estatales no se presenta como una estrategia de domesticación, sino como un triunfo de la resistencia cultural. Sin embargo, el multiculturalismo gestionado por el

estado no es un desafío a la hegemonía, sino su reformulación en términos más tolerables. Convertir la diferencia en un objeto de política pública permite que las demandas de transformación sean canalizadas dentro de marcos de gobernanza que aseguran que nada esencial cambie: se reconocen derechos, pero se mantiene la lógica de propiedad; se celebran identidades, pero se preservan las jerarquías económicas; se garantiza representación, pero se perpetúa la mediación burocrática que diluye la potencia de la acción directa.

Este mismo sentido común se extiende a la manera en que la antropología liberal concibe la política. En lugar de imaginar alternativas radicales que desborden la estructura estatal, se ha limitado a desarrollar estrategias de incidencia dentro de sus instituciones. Por ello vemos, por ejemplo, que para la antropología liberal el problema no es el estado como tal, sino su falta de sensibilidad ante la diversidad; no es el capitalismo en sí mismo, sino su necesidad de regulación. Así, la idea de transformación social queda reducida a la ampliación del acceso a derechos y al perfeccionamiento de los mecanismos de participación ciudadana. En este esquema, la antropología se convierte en una disciplina que asesora, traduce y facilita, pero nunca interrumpe ni desestabiliza. La figura del antropólogo como experto en políticas públicas, consultor de organismos internacionales o mediador entre comunidades y gobiernos es el epítome de este modelo en el que la crítica nunca va más allá de los márgenes que el propio sistema permite.

Desde una perspectiva anarquista, este enfoque es problemático porque limita la imaginación política, pero lo es aún más porque refuerza la dependencia de las comunidades

con el estado y el mercado. Las políticas culturales no garantizan autonomía, sino que institucionalizan la diferencia dentro de un marco de reconocimiento que sigue siendo definido por el poder. Los derechos, lejos de ser una garantía de emancipación, son concesiones que regulan lo que se puede y no se puede hacer dentro del orden establecido. La redistribución, cuando ocurre, es apenas una corrección menor que no altera la estructura de explotación sobre la que se sostiene el sistema. Así, la antropología liberal no solo no desafía la dominación, sino que contribuye a hacerla más eficiente, más aceptable y, en última instancia, más difícil de desmantelar.

El problema no es que la antropología liberal haya renunciado a la transformación social, el problema es que ha logrado convencer a muchos de que esta transformación debe enmarcarse en cambios graduales dentro de los términos y condiciones actualmente existentes. Argumentan que es la exigencia y reconocimiento de derechos lo que debe orientar la práctica y disputa política. "El derecho como techo", esa es la trampa del reconocimiento. Al convertir las luchas en demandas por inclusión, las despoja de su capacidad disruptiva y las transforma en peticiones que son domesticadas y encajadas sin amenazar el orden social. La antropología anarquista, en contraste, no busca más políticas públicas, ni programas de inclusión ni espacios de representación, sino la disolución de las estructuras, sectores políticos, burocracias y privilegios que, en primer lugar, son lo que hace necesario luchar por estos derechos.

La diferencia entre una antropología anarquista y una antropología atrapada en el sentido común liberal no es solo

de imaginación política, sino también de horizonte de intervención y praxis política. Por ello, mientras la primera concibe la antropología como una práctica que necesariamente confronta al autoritarismo y a las jerarquías naturalizadas del conocimiento y la administración de la diferencia (incluyendo las que sostienen los privilegios de académicos y expertos), la segunda la ve como una herramienta para adecuar o mejorar los mecanismos de gestión estatal y empresarial, y se pliega, muchas veces con buenas intenciones, a los intereses de la clase política y de los explotadores.

Al igual que los anarquistas no entienden su práctica como una toma del poder, la antropología anarquista no busca ayudar al poder del estado o del mercado a conseguir una mejor y más fina domesticación de la diferencia (o diversidad, como a los liberales les gusta llamarla) ni tampoco pretende garantizar puestos burocráticos para las subalternidades en aparatos estatales, del mundo oenegero o de la industria humanitaria. Por eso, no basta con problematizar la exclusión: es necesario cuestionar, en primer lugar, las estructuras que producen la necesidad de inclusión. No se trata de encontrar formas más equitativas de repartir el poder, sino de desarticular tanto las formas mismas en que el poder se acumula y se reproduce, como de deshacerse de quienes se lucran de asumirse como nuestros gobernantes.

La antropología que se deja seducir por las políticas del reconocimiento y las políticas culturales, más que insuficiente, es parte del problema (aunque los colegas suelen legitimar con sesudas retóricas lo necesaria que es su labor). Al insistir en estrategias que refuerzan la dependencia al estado, en lugar de fomentar reales procesos de autonomía y

de autoorganización que vayan más allá de los principios de inteligibilidad establecidos por el liberalismo, se convierte en una aliada del orden que dice desafiar. Frente a esto, una antropología anarquista no puede conformarse con describir el mundo ni con hacer sugerencias para mejorarlo dentro de los límites impuestos por el autoritarismo naturalizado del estado, pues su tarea es desestabilizar esos límites y abrir la posibilidad de mundos en los que ni el estado ni el mercado tengan un lugar central en la organización de la vida.

Contrastes y contradicciones

Lo que muchos colegas conciben como antropología es una disciplina crítica, capaz de cuestionar las estructuras de poder y de acompañar las luchas de los pueblos indígenas, afrodescendientes, de las feministas, de las sexualidades no heteronormativas, de las ontologías políticas, del antropoceno, de los seres humanos y no humanos... Desde su propia narrativa, muchos son antropólogos que se asumen como aliados comprometidos y como académicos militantes que documentan injusticias y abren espacios para la voz de los subalternos. Sus comunicados al final de los congresos de antropología o de la monumental Asociación Brasileña de Antropología (ABA) así lo evidencian.

Sin embargo, esta imagen celebratoria de sí mismos (como individuos, como disciplina o como asociación gremial) contrasta con las condiciones materiales realmente existentes hoy en la producción del conocimiento antropológico, las cuales están profundamente determinadas por un

sistema de burocracias académicas que impone sus propias reglas de validación y certificación (Díaz Crovetto, 2018). La paradoja es evidente: mientras ciertos antropólogos y la antropología se proclaman como críticos del sistema y articulados a las luchas sociales, sus prácticas a menudo se inscriben en una lógica de competencia, indexación y reconocimiento institucional que refuerza, incluso en sus propias narices, las mismas jerarquías que dicen desafiar. Desafiar, claro está, mientras esto no afecte sus propios bolsillos ni el de sus colegas. En todo caso, no es extraordinario imaginar a la antropología al lado de las luchas, pero su práctica y existencia real a menudo se subsume borreguilmente en satisfacer las ansiedades de las burocracias académicas y los criterios de relevancia y prestigio establecidos por el establecimiento antropológico.

La contradicción fundamental radica en que no pocos antropólogos suelen ver su trabajo como una forma de intervención política, pero, paradójicamente, lo que hacen suele ajustarse, en cambio, a los estándares del mercado de indicadores demandados por las burocracias académicas. En el régimen académico contemporáneo, la producción antropológica no es legitimada por su impacto en la transformación social real, sino por inscribirse en las lógicas de prestigio hoy colonizadas por los circuitos de publicación indexada y de evaluación burocrática. Se insiste en la importancia de amplificar las voces de los subalternos, pero a menudo los colegas no arriesgan sus salarios ni estabilidad laboral por ello. Así, muchas de estas reivindicaciones de los movimientos sociales o los cuestionamientos a la colonialidad del poder o del eurocentrismo terminan traducidas a formatos aceptables

para las revistas de alto impacto en donde el criterio de evaluación no es la pertinencia política, sino su ajuste a los requisitos formales de la academia neoliberal.

El problema, en todo caso, no es simplemente que los antropólogos a menudo dependan del sistema académico para su estabilidad laboral y para satisfacer sus más elementales demandas de consumo, sino que esta dependencia ha moldeado la forma en que se concibe el quehacer antropológico. Por este motivo resulta patético cuando esos antropólogos se posicionan en sus ponencias y publicaciones como unos críticos implacables del capitalismo y de las injusticias, o como unos airados defensores de los movimientos sociales y las comunidades, o cuando pontifican bien desde crípticos entramados categoriales los giros ontológicos, la decolonialidad, la modernidad, la interculturalidad critica o desde supuestas epistemologías otras.

Gústele o no a estos colegas, en buena medida la disciplina antropológica ha internalizado las lógicas del reconocimiento estatal y corporativo, y por ello los discursos supuestamente críticos se han convertido en un mero capital académico, en un producto que ha sido optimizado a través de la utilización de jergas y términos academicistas para que otros lo puedan citar. Los estudios sobre colonialismo, extractivismo, feminismo y resistencia afrodescendiente pueden aspirar a ser incómodos en el discurso, pero el grueso de ellos resultan perfectamente funcionales al *status quo*. Se publican *papers* sobre la mercantilización de la cultura, mientras se participa en la mercantilización del conocimiento; se denuncian las estructuras coloniales del estado, mientras se solicitan fondos estatales para continuar investigándolas; se cuestiona

el imperialismo y se habla de comunidades y autonomía, mientras se vive de proyectos financiados por USAID, que demandan, además, posicionar ciertos lenguajes y agendas.

El fetichismo del reconocimiento es parte central de este problema. La antropología liberal ha encontrado en las políticas culturales y en la expansión de derechos dentro del marco estatal una vía de legitimación que le permite seguir operando sin desafiar realmente el orden existente. En lugar de cuestionar la gubernamentalidad que define incluso los principios de inteligibilidad que naturalizan al estado y que hace necesarias estas políticas, se dedica a demandarlas, a elaborarlas, a implementarlas. La noción de lucha pierde mucho de su sentido porque a lo que apuntan es a que la mirada del amo (el estado) nos reconozca en los términos en los que nos ha producido y que reproducen sus principios de inteligibilidad. Así, los antropólogos se presentan como mediadores entre las comunidades y el estado, el mundo oenegero o la cooperación internacional, entidades a las que sirve como asesores para la supuesta creación de políticas más justas. Pero estos antropólogos no llegan a cuestionarse que su papel en este contexto es, precisamente, el de garantizar que unas diversidades domesticadas sean articuladas y administradas, garantizando, en últimas, que el estado y la clase política siga existiendo y enriqueciéndose a costa de decir que nos gobierna. La antropología ya no interrumpe, sino que traduce, ajusta y gestiona. Se pliega, pero en ningún sentido interrumpe.

Desde una perspectiva anarquista, esta captura de la antropología por las lógicas del reconocimiento no es un

accidente, sino que es el resultado predecible de una disciplina que ha nacido de la administración colonial o de las políticas indigenistas en el marco del colonialismo interno. Esta antropología que se piensa crítica pero que depende del actual establecimiento disciplinario es el epítome de la paradoja liberal: insiste en que el mundo debe cambiar, pero solo en la medida en que el cambio no ponga en riesgo sus propias condiciones de existencia. Su horizonte no es la abolición de las jerarquías, sino su modulación; no es la desaparición del estado y del mercado, sino su administración para que todo siga igual. Como buenos caraduras, los antropólogos continúan publicando sobre desigualdad, feminismo, buenvivir, ontologias y anticolonialismo en revistas que nadie fuera del ámbito académico leerá (la gran mayoría en inglés, además), y ajustan sus agendas de investigación para que encajen en los lineamientos de las agencias de financiamiento y en las demandas de las burocracias académicas ansiosas por cumplir con los indicadores que legitiman sus grises existencias. Por supuesto, nada más coherente que hablar y escribir de estas cosas con una casa con piscina en California o contratados por una universidad canadiense…

¿Acaso no es posible construir una antropología que no dependa de un aparato burocrático que regule su producción? ¿Puede la disciplina recuperar su capacidad de interrumpir, en lugar de limitarse a gestionar? ¿Hasta dónde estarían dispuestos los antropólogos a arriesgar sus salarios o sus contratos para evitar el chantaje de los indicadores y de las burocracias académicas o laborales? Estas preguntas se les presentan a muchos colegas que conciben que la antropología puede hacer algo más que habitar esta farsa.

En ese sentido, no me imagino a unos antropólogos anarquistas que se limiten a escribir sesudos *papers* para el congreso de LASA. Tampoco me los imagino cargándole agua a los caprichos de las burocracias de sus universidades, temerosos de que terminen sus contratos. Una antropología anarquista supone una política prefigurativa, supone asumir los costos de ser consecuentes, implica no doblegarse borreguilmente ante el autoritarismo, ni venerar vacas sagradas o temáticas sancionadas desde el sistema mundo de la antropología. Una antropología anarquista es irreverente o no es. Pero no me refiero a una irreverencia de papel, sino a una que implica costos. Una irreverencia que no será celebrada por los guardianes del establecimiento ni sus áulicos, una que implica que no te contraten en concursos públicos. ¡No! Una antropología anarquista no es para quienes consideran que la antropología es un simple medio para buscar trabajo y obtener ingresos que les permita casarse y ser felices para siempre.

A mi manera de ver, si la antropología quiere ser algo más que un comentario sofisticado sobre las desigualdades del mundo, debe dejar de mendigar certificaciones y comenzar a cuestionar por qué su trabajo depende de una infraestructura que está diseñada para que todo siga igual. No se trata de hacer a la academia más inclusiva, sino de hacerla relevante para la producción de conocimiento emancipador. No se trata de obtener más espacios en el establecimiento antropológico, sino de reconocer que este es parte del problema. En última instancia, la disyuntiva no es entre una antropología más crítica o menos crítica, sino entre una antropología que, a pesar de lo bonito que habla o escribe,

legitima el mundo, o una que se atreva a interrumpirlo realmente.

Existen innumerables pretextos para no ser coherentes en esto: la estabilidad laboral, los compromisos familiares, la hipoteca, el préstamo del carro, las cuotas de la universidad de los hijos, el acceso a la seguridad social, el miedo a la precarización absoluta, etc. Es claro que la academia ofrece un refugio, un espacio donde es posible jugar a la crítica sin asumir las consecuencias de lo que se dice, donde la disidencia se convierte en un ejercicio retórico que no pone en riesgo el confort de quienes la enuncian. La antropología crítica, por más radical que se proclame, sigue funcionando dentro de un campo regulado por criterios de productividad y certificación que exigen lealtad, aunque disfracen esta de pragmatismo.

No es que los antropólogos no sepan que el establecimiento académico realmente existente es parte del problema. Lo saben. Tendrían que ser muy idiotas o serviles para no verlo. Lo reconocen en los pasillos de los congresos, en los prefacios de sus libros y en conversaciones privadas donde estas incomodidades emergen como frustraciones. Pero también saben que desafiar al sistema implica riesgos reales, que renunciar al circuito de publicaciones, fondos y estabilidad es un lujo que pocos pueden darse. Se cagan del susto de que los echen o no los contraten. Así, las justificaciones proliferan: "no es el momento", "necesito seguridad antes de hacer algo realmente disruptivo", "desde adentro es más fácil cambiar las cosas", "no es traición, es estrategia". Algunos de los más jóvenes a veces piensan que luego, cuando ya estén consolidados y con un trabajo estable, van a poder realizar sus

respectivas críticas[12]. Mientras tanto, a agachar la cabeza y a portarse bien. Es una mentira autocomplaciente. La disciplina antropológica, que supuestamente tiene herramientas teóricas y metodológicas para consolidar un ejercicio de interrupción radical, se convierte en un laboratorio de racionalización de la obediencia, en un ejercicio constante de negociación con el *statu quo,* negociación que es vista como una variable más en la ecuación de una vida profesional sin mayores sobresaltos.

Pero estos pretextos, por comprensibles que sean por las ansiedades del naturalizado "salir adelante", tienen un costo. Lo que se produce como antropología, que se ha dejado domesticar por las propias necesidades materiales no problematizadas de los antropólogos que la producen, deja de ser una amenaza real y se convierte en una coartada. Por ello se sigue hablando de resistencia, de movimientos sociales, de colonialismo, de feminismo, de luchas subalternas, de antropoceno y de ontologías relacionales, pero todo se mantiene dentro del circuito de becas, indexaciones y concursos de ascenso. La radicalidad, entonces, en los espacios de privilegio del establecimiento antropológico, en las universidades del norte global o en las universidades con prestigio y recursos en la periferia, deviene en una estética de la obscenidad que permite acumular prestigio y citaciones dentro del mercado académico sin que realmente nada se altere. Congresos en hoteles cuatro o cinco estrellas, turismo académico,

[12] Muchos otros de estos nacientes antropólogos ni siquiera se lo plantean, pues este tipo de preocupaciones no son las que los habitan y constituyen.

reconocimientos y certificados… son, todo eso, un entramado de banalidades de individuos que se imaginan muy críticos, que se indignan si un ponente no habla en lenguaje inclusivo o si no se pliega al sentido común del buenismo y a los supuestos de lo político del liberalismo, los cuales son asumidos como una obviedad que establece fronteras claras entre unos sujetos morales adecuados (el nosotros) y las monstruosidades (aquellos que no hablan bonito ni bien de los "buenos").

Guardianes del establecimiento antropológico

Desde una perspectiva anarquista, resulta imposible ignorar a quienes han asumido el papel de guardianes del establecimiento, personajes que, amparados por su autoridad en las burocracias académicas o capital simbólico, vigilan y marcan cualquier desviación que amenace la estabilidad de su dominio. Estos guardianes no necesitan recurrir a la censura explícita ni a la represión directa (aunque tampoco es extraño que lo hagan desde sus entramados de influencia y clientelas), pues ejercen su poder a través de la violencia simbólica y de la imposición de principios de inteligibilidad y criterios de validación mediante los cuales aseguran que solo lo legible y valorable dentro del canon en el que operan tenga cabida. Se presentan a sí mismos como garantes del rigor y de la calidad académica, pero en realidad operan como policías del pensamiento, premiando la conformidad con el establecimiento y aplastando sin contemplaciones cualquier atisbo de irreverencia.

La principal herramienta de control de estos guardianes es el sentido común disciplinario, ese conjunto de normas implícitas que determina qué cuenta como antropología legítima y qué queda relegado al margen. Bajo esta lógica, la antropología no es cualquier forma de producción de conocimiento sobre la sociedad, sino que es una práctica reglada por metodologías, tradiciones y estructuras de validación que aseguran su continuidad como campo de poder. Por ello, la antropología anarquista, por su propia naturaleza, resulta inaceptable para estos guardianes, y no porque carezca de profundidad teórica o de coherencia metodológica, sino porque desafía los fundamentos mismos sobre los que se ha construido la disciplina. Su sola existencia cuestiona la jerarquía entre investigador y sujeto de estudio, desmantela la noción de que el conocimiento debe ser producido dentro de los marcos de la academia, y rechaza la idea de que la antropología debe estar al servicio del estado, el mercado o cualquier otra estructura de gobernanza.

Pero el disciplinamiento no se limita a la defensa abstracta del canon, sino que se refuerza a través de un sistema académico que recompensa la obediencia y castiga la disidencia. Además, los guardianes de la disciplina son también sus mayores beneficiarios, pues han aprendido a navegar con las reglas de su propio juego: conocen qué escribir y cómo escribirlo para ser publicados en revistas indexadas, entienden los circuitos de financiamiento y dominan los códigos de la burocracia universitaria, con lo que garantizan su estabilidad dentro del sistema. Para ellos, la antropología es un campo de prestigio y acumulación simbólica donde el éxito se mide por el número de citas, por la

cantidad de proyectos financiados y por el reconocimiento de sus pares en congresos donde la crítica se administra cuidadosamente para que no altere demasiado el orden existente. Son, en esencia, funcionarios del conocimiento, no insurgentes de la disciplina.

Esta arquitectura del poder dentro de la antropología no solo neutraliza la posibilidad de un pensamiento verdaderamente disruptivo, sino que también produce mecanismos de exclusión que garantizan que los espacios académicos sigan siendo dominados por quienes están dispuestos a reproducir sus normas. Los antropólogos que se atreven a desafiar estas reglas no son necesariamente expulsados de la academia, pero sí son estratégicamente marginados, empujados a los márgenes de la disciplina, condenados a la inestabilidad laboral y al desprestigio dentro del circuito académico. Se les niegan fondos, se les dificulta la publicación en revistas de alto impacto, se les excluye de los espacios donde se toman decisiones sobre el futuro de la disciplina. La antropología anarquista, en este sentido, no es simplemente una perspectiva ignorada, sino un enemigo que debe ser desgastado hasta su desaparición.

Sin embargo, la forma de neutralización más efectiva no es la exclusión, sino la domesticación. Por ello, vemos que muchos antropólogos que comienzan con inquietudes críticas terminan por ajustarse a las exigencias del sistema, convencidos de que es posible cambiarlo desde dentro. Aprenden a negociar su disidencia, a traducir sus críticas a términos aceptables, a jugar el juego del reconocimiento institucional sin que parezca que han renunciado a sus principios. Se les recompensa con estabilidad, con acceso a

redes de financiamiento, con la posibilidad de construir carreras exitosas dentro de la academia. Y así, la antropología crítica se convierte en un nicho más dentro del campo disciplinario, permitida en la medida en que no desestabilice realmente sus estructuras de poder.

Frente a esta maquinaria de disciplinamiento, una antropología anarquista no puede aspirar simplemente a ganar legitimidad dentro del sistema, pues hacerlo también implicaría aceptar las reglas de un juego diseñado para absorber y neutralizar la disidencia. No se trata de buscar reconocimiento académico, sino de interrumpir los mecanismos que lo producen. No se trata de ampliar la disciplina para que acomode perspectivas anarquistas, sino de desafiar la propia noción de que la antropología necesita guardianes, normas y certificaciones para existir. Se trata, por tanto, de entender que mientras la antropología se siga rigiendo por un sistema que premia la sumisión y castiga la irreverencia, su capacidad de producir conocimiento realmente emancipador, cuando menos, estará comprometida.

Los guardianes de la disciplina seguirán ahí, defendiendo sus privilegios, asegurándose de que la antropología opere como un espacio de administración de la diferencia más que como una herramienta para su disolución. Pero su poder no es absoluto. Depende del reconocimiento que se les otorga, de la aceptación de las reglas que han impuesto, de la ilusión de que no hay manera de hacer antropología fuera del marco que han establecido. La tarea de la antropología anarquista no es convencer a esos guardianes de que la dejen existir, sino demostrarle a los antropólogos que el poder de esos guardianes es innecesario, que la antropología puede y debe

ser un ejercicio de conocimiento sin autoridad, sin mediación burocrática, sin policías del pensamiento que dicten qué es y qué no es legítimo. Solo desafiando la estructura misma de la disciplina se puede aspirar a una antropología que no solo hable de transformación, sino que la encarne en su propia práctica.

Más allá del reconocimiento burocrático y de la contratación

Lo que viene es la parte más complicada de la antropología anarquista tanto para los antropólogos que viven de ofrecer insumos para que nos gobiernen mejor, como para quienes se pliegan al mercado como un conocimiento experto que se articula con la acumulación del capital. Soy consciente de que muchos aspiran a conseguir un empleo, a estar "a la orden del mejor postor", en especial aquellas nuevas generaciones en las que su familia, en muchos casos, tuvo que pagar exorbitantes sumas de dinero por sus estudios. Sé que tenemos que "vivir de algo", pero para los anarquistas ese "algo" no es menor. Para los anarquistas (seamos antropólogos o no), los fines no justifican los medios, sino que los medios deben ser, en sí mismos, una prefiguración de eso por lo que vibramos y tropeliamos. En nombre de la hipoteca, el estudio de los hijos o la cuenta de la tarjeta de crédito no se puede postergar o desconocer la coherencia entre lo que se hace y lo que se dice y se piensa.

Uno puede ser profesor por aquí y más allá sin amarres (y asumiendo los costos de lo que esto implica), se

puede cultivar la tierra, manejar mototaxi, tener un puesto de frituras o mil otras actividades individuales o con otros para dar cuenta de las condiciones materiales de existencia de sí y que al tiempo posibiliten hacer una antropología anarquista y ser anarquista. Para decirlo claramente: si no hay autonomía y autogestión, todo queda como un saludo a la bandera, queda en anarquistas de papel que escriben libros o hacen conferencias para mendigar certificados. Enriquecerse no está en el plan de los anarquistas, menos el de vivir de los otros como político profesional.

Esto puede parecer impensable para los colegas que han experimentado el estado de bienestar y no se imaginan moviendo un dedo si no están financiados por instituciones estatales, es decir, por aquellos que dicen gobernarnos en nombre de nuestro supuesto bienestar. Su imaginación política colapsa al imaginar esto, pues nuestras vidas (clasemedieras en su gran mayoría), y lo que hacemos como antropólogos, deben, sí o sí, ser financiadas con los impuestos y contribuir a afinar las políticas públicas, los programas de gobiernos progres o de izquierda. Conversar sobre esto con colegas de Argentina, México o Brasil es bien difícil[13]. Para algunos uno no es sino una suerte de Milei 2.0, porque confunden eso que se hace llamar anarcocapitalismo con el anarquismo. Entiendo que desacomodar estas cosas no es fácil, sobre todo aquellas referidas al sentido común disciplinario o a los lugares comunes liberales, socialdemócratas o

[13] En países como Colombia, Chile o Perú es más posible dada la brutal neoliberalización del establecimiento académico y las políticas de ciencia y tecnología impulsada por el estado.

progres que definen en mucho las subjetividades políticas de estos colegas.

Entonces, la autonomía en la antropología anarquista se traduce en una negativa explícita a subordinar la producción de conocimiento a las exigencias del estado, el mundo oenegero o el mercado, o a producir conocimiento en busca de sofisticar el autoritarismo y la dominación. Entre muchas otras cosas, esto significa que una antropología anarquista no se pliega a la lógica del financiamiento estatal que condiciona la investigación a prioridades gubernamentales, ni se acomoda a la demanda del mercado académico que exige publicaciones orientadas a la indexación y la acumulación de prestigio. Tampoco se inserta en los circuitos de consultoría o asistencia técnica que convierten a la antropología en una herramienta de gestión para la administración de poblaciones, en los términos dictados por organismos internacionales, ONG o entidades corporativas. La autonomía en una antropología anarquista, en ese sentido, implica rechazar la intermediación de estructuras burocráticas que regulan y disciplinan la práctica antropológica, inclinándose hacia otros criterios de validación. Una antropología anarquista no espera el reconocimiento de la academia ni la aprobación de quienes detentan el poder sobre la disciplina. Por eso, una antropología anarquista no puede dejar de ser disidente.

Es necesariamente disidente porque suele estar más allá de los márgenes de lo propiamente antropológico establecido desde el canon y las antropologías hegemónicas. Está al lado de las antropologías invisibles, a menudo menospreciadas. Una antropología anarquista no busca mejorar ni corregir la antropología como disciplina. En una antropología

anarquista lo que importa está mucho más en lo anarquista antes que en los cierres del patrioterismo disciplinario en torno a la antropología. Por supuesto que la antropología importa, aunque no sea por lo que ahora se ha impuesto como relevante en el establecimiento académico y en sus despliegues profesionales. Importa no porque la antropología sea esencialmente una, con una pregunta, objeto, héroes culturales o metodologías que le garantizarían su identidad profunda más allá o a pesar de sus diversas expresiones. Importa precisamente por lo que la sitúa en el plano de las disidencias, las que a menudo no son imaginadas ni asumidas como antropología.

Pero esta autonomía no significa un repliegue individual ni un rechazo a toda forma de organización colectiva, sino que implica, más bien, la construcción de modos de hacer antropología que no dependan de los aparatos de control estatales ni de la lógica de la rentabilidad del mercado. Es una apuesta por la autoorganización del conocimiento, por la colaboración directa con los sujetos con quienes se trabaja sin que esta relación esté mediada por la necesidad de justificación ante agencias de financiamiento, evaluadores institucionales o burocracias académicas. Es decir, es una antropología más allá de los formatos y proyectos que ordenan aquel mundo lleno de ansiedades de la burocracia académica. Una antropología que va más allá de mendigar certificados por participar en congresos o por evaluar artículos o realizar tesis. Una antropología anarquista no busca incidir en políticas públicas ni crear insumos para la gubernamentalidad de nuestras existencias ni de las de otros, sino que busca interrumpir las clásicas dinámicas que la constituyen como

conocimiento experto en afinar los entramados de dominación, para edulcorar dispositivos autoritarios y de explotación en nombre del bienestar de las poblaciones.

Por su parte, la autogestión en una antropología anarquista no es solo un principio organizativo, sino que es, aún más, una praxis en clave de política prefigurativa que desafía la dependencia de financiamientos estatales, corporativos o de cualquier estructura de poder que condicione la producción de conocimiento antropológico a intereses ajenos a la real autonomía de los individuos y las colectividades. La autogestión es un gran reto porque apunta a la capacidad de sostener la práctica antropológica sin someterse a los caprichos y a la lógica de la financiación externa que impone agendas, prioridades y limitaciones en los que no puede operar una antropología anarquista. Para decirlo sin ambages: una antropología anarquista no se sostiene sobre becas gubernamentales, fondos de cooperación internacional o subvenciones de organismos que, directa o indirectamente, buscan normalizar el papel de la antropología dentro de las estructuras de poder. Tampoco se inserta en la febril maquinaria de la consultoría académica que, bajo el disfraz de investigación aplicada, termina operando como gubernamentalización o mercanitilización de nuestras existencias y la de otros.

La autogestión, por el contrario, se concreta en la creación de redes de colaboración horizontal que permitan sostener el ejercicio antropológico sin depender de intermediaciones institucionales que burocratizan o mercantilizan el conocimiento. Esto significa desarrollar formas de producción y circulación del saber que no requieran pasar por

filtros de validación impuestos por agencias de financiamiento, universidades o editores académicos que establecen qué es legítimo investigar y cómo hacerlo. Una antropología anarquista no se inscribe en la lógica de la competencia por fondos, publicaciones indexadas o proyectos con impacto medible en términos de los indicadores que exige la gestión universitaria. En lugar de ello, se articula desde prácticas de apoyo mutuo, reciprocidad y cooperación directa con quienes participan en el proceso de producción de conocimiento, asegurando que este no sea instrumentalizado para fines ajenos a sus principios de autonomía y crítica radical.

La autonomía financiera de la antropología anarquista no implica desconocer las urgencias económicas que nos constituyen como individuos. Por supuesto que todos debemos encarar estas urgencias, aunque cuando converso con muchos colegas, y cuando veo la vida que han decidido vivir, sus expectativas van en contracorriente con cualquier posibilidad de transformación de la desigualdad social, incluso en los marcos más cosméticos del liberalismo. No debemos perder de vista que las maneras en las que hemos tramitado en nuestras vidas, cuáles son nuestras urgencias y cómo las encaramos, hace parte de lo que nos constituye como anarquistas o no, pero también es lo que realmente establece una antropología anarquista. Una antropología anarquista es una antropología sin dios (sin el esencialismo normativizante de la antropología visto como uno) ni amos (sin las lógicas del resentimiento y del reconocimiento que constituyen chauvinismos tercermundistas, de los otros de la modernidad, de los buenos sujetos subalternizados).

Conclusiones

Como hemos visto a lo largo de este escrito, una antropología anarquista no se agota en los aportes que las investigaciones de los antropólogos puedan hacerle al anarquismo en tanto que dan cuenta de sociedades sin estado o de modalidades de reproducir la existencia social que no pasan por la propiedad privada, el autoritarismo y el despojo. Una antropología anarquista, entonces, no se circunscribe a alimentar el archivo de lo "alternativo", ni a acumular evidencias de las numerosas formas de vida más allá del estado o del capital. Reducir la antropología anarquista a esa función analítica o ilustrativa corre el riesgo de limitarla a una fuente empírica o conceptual útil para luchas que se conciben en exterioridad, como si la imaginación antropológica y sus articulaciones en el establecimiento académico y profesional fueran inocentes.

Una antropología anarquista no se reduce tampoco a la adopción de ciertos temas o a agregar una "escuela" o teoría en la antropología, como se hizo con el postestructuralismo o el estudio de la medicina tradicional. No es algo de lo que simplemente se habla. No es un objeto de estudio o un marco teórico, sino que es anarquismo atravesando lo que hacemos como antropólogos, lo que implica ponerse las "gafas del anarquismo" para pensar y asumir su horizonte político para hacer antropología. Una antropología anarquista no es un tema o un contenido, sino una *praxis*.

Por otro lado, la política prefigurativa no es un accesorio opcional en una antropología anarquista, sino uno

de sus rasgos constitutivos. Las transformaciones no pueden endosarse a un futuro idealizado, sino que deben darse en los imponderables de nuestro presente. Una antropología anarquista implica, por tanto, prácticas concretas que desafían la naturalizada maquinaria de producción académica y operación del discurso experto en prácticas profesionales plegadas al estado y al mercado por parte del grueso de los antropólogos y de las antropologías realmente existentes. Así, una antropología anarquista supone, como he planteado, enfrentar críticamente la propia participación en estructuras de dominación y desigualdad, algo que suele generar resistencia o incomodidad entre los privilegiados, pero también entre quienes se identifican con ellos.

Así, una antropología anarquista no solo existe, sino que es necesaria para quienes consideran relevante desestabilizar los modos convencionales en que el grueso de la disciplina ha sido capturada por las burocracias académicas. Frente a la predominante tendencia en la disciplina a reforzar el sentido común liberal, a operar como un engranaje más dentro de la gubernamentalización y mercantilización de las existencias, una antropología anarquista pone en evidencia, como señalé a lo largo del escrito, las implicaciones y compromisos de las antropologías hegemónicas con los aparatos del poder y del mercado.

Aunque desde el canon disciplinario se desconoce o rechaza abiertamente la posibilidad de una antropología anarquista, se pueden identificar prácticas antropológicas concretas que operan desde posiciones afines al anarquismo. Existen prácticas antropológicas que, enunciándose o no como anarquistas, han operado como luchas antiautoritarias,

como desestabilizadoras del sentido común disciplinario. Ahí, en ese murmullo e infinitud de disidencias, existe una antropología anarquista. Ahí se encuentran dignidades que no se pliegan a los lugares comunes del liberalismo, ni a los chantajes de la socialdemocracia. Distantes de las antropologías conservadoras y de derechas, existe y resuena una antropología anarquista sin dios ni amos.

Referencias citadas

Bakunin, M. (2004). *Dios y el Estado.* Utopía Libertaria

Bourdieu, P. (1990). *Sociología y cultura.* Grijalbo.

Bourdieu, P. y Eagleton, T. (2000) Doxa y vida ordinaria. *New Left Review* (10): 219-231

Calavia Sáez, O. (2022). Antropología ¿? Anarquismo. *Revista de Antropología y Sociología: Virajes*, 24 (2), 132-146. https://doi.org/10.17151/rasv.2022.24.2.7

Caldeira, Teresa. (2007). *Ciudad de muros.* Gedisa.

Cappelletti, Á. (2010). *La ideología anarquista.* El Grillo Libertario.

Cardoso de Oliveira, Roberto. (2004). El movimiento de los conceptos en antropología. En: Alejandro Grimson, Gustavo Lins Ribeiro y Pablo Semán (Eds.), *La antropología brasileña contemporánea. Contribuciones para un diálogo latinoamericano.* (pp. 35-52). Prometeo Libros-ABA.

Clastres, P. (2010). *La sociedad contra el Estado.* Virus.

Clifford, J. y Marcuse, G. (1986). *Writing Culture: The poetics and Politics of Ethnography.* University of California Press.

Díaz Crovetto, G. (2018). El valor de las palabras: control, disciplinamiento y poder en torno al conocimiento antropológico: lecturas y reflexiones a partir del caso

chileno. En: Pablo Gatti y Lydia de Souza (Eds.), *Diálogos con la antropología latinoamericana.* (pp. 13-22). ALA.

Espinoza, Claudio. (2024). Antropología y anarquismo: A propósito de los cien años del ensayo sobre el don. *Revista Antropologías del Sur* 11, (22), 183-188. https://revistas.academia.cl/index.php/rantros

Fahim, H., & Helmer, K. (1980). Indigenous Anthropology in Non-Western Countries: A Further Elaboration. Current Anthropology, 21(5), 644–663. http://www.jstor.org/stable/2741830

Fanon, F. (1966). Antillanos y africanos. *Revista Casa de las Américas.* 6 (36-37), 169-174.

Fonseca, C. y Quintero, M. (2009). La teoría queer: la deconstrucción de las sexualidades periféricas. *Sociológica*, 24 (69): 43-60.

Foucault, M. (2000). *Los anormales.* Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2005). *El poder psiquiátrico.* Fondo de Cultura Económica.

Freud, S. (2012) *Conferencias de introducción al psicoanálisis.* Amorrortu Editores

Gerholm, T. y Hanners, U. (1982). Introduction: The Shaping of National Anthropologies. *Ethnos.* 47(1): 1-35.

Graeber, D. (2015). *La utopía de las normas: de la tecnología, la estupidez y los secretos placeres de la burocracia.* Planeta.

Graeber, D. (2014). *Somos el 99%: una historia, una crisis, un movimiento*. Capitan Swing Libros.

Graeber, D. (25 de noviembre de 2011) *A Conversation With Anarchist David Graeber*. [Archivo de Vídeo]. Youtube. https://youtu.be/PVDkkOAOtV0

Graeber, D. (2011). *Fragmentos de antropología anarquista*. Virus editorial.

Graeber, D., Wengrow, D. (2022). *El amanecer de todo: Una nueva historia de la humanidad*. Ariel.

Gramsci, A. (1970). *Antología*. Siglo XXI Editores.

Hymes, D. (1974) *Reinventing Anthropology*. Vintage Book

Jimeno, M. La vocación crítica de la antropología en Latinoamérica. *Antípoda* (1): 43-65.

Kropotkin, P. (2022) *El apoyo mutuo*. Prosa del Mundo

Krotz, E. (1993). La producción antropológica en el Sur: características, perspectivas, interrogantes. *Alteridades* 3(6):5-12.

Krotz, E. (1996). La generación de teoría antropológica en América Latina: silenciamientos, tensiones intrínsecas y puntos de partida. *Maguaré* (11-12), 25-40.

Krotz, E. (2006). La diversificación de la antropología a partir de las antropologías del sur. *Boletín Antropológico*, 24 (66), 7-20.

Krotz, E. (2007). "Las antropologías latinoamericanas como segundas: situaciones y retos". En Fernando García (ed.), *II Congreso Ecuatoriano de Antropología y*

Arqueología. Balance de la última década: Aportes, Retos y nuevos temas, vol. 1, (pp. 41-59). Abya-Yala.

Ortega, C. (2008). Aportaciones del pensamiento queer a una teoría de la transformación social. *Cuadernos del Ateneo.* (26): 43-56.

Proudhon, P. J. (1983) *¿Qué es la propiedad?* Orbis

Restrepo, E. (2016). Antropologías disidentes y sentido común antropológico. *Boletín Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales*, 51-59.

Restrepo, E. (2012). Antropologías disidentes. *Cuadernos de Antropología Social* (35), 55-69.

Restrepo, E. (2013). *Sobre antropologías en plural y disidentes / Entrevistado por Gonzalo Díaz Crovetto.* CUHSO. Cultura-hombre-sociedad. 23 (2): 199-209.

Ribeiro, G. L. (2018). *Otras globalizaciones.* Gedisa.

Ribeiro, G. L. (2017). Giro global a la derecha y la relevancia de la antropología. *Encartes antropológicos.* (1), 5-26.

Ribeiro, G. L. (2014). World Anthropologies: Anthropological Cosmopolitanisms and Cosmopolitics. *Annual Review of Anthropology.* (43),483-98.

Ribeiro. G. L. y Escobar, A. (Eds.). (2009). *Antropologías del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder.* Universidad Iberoamericana, A.C., Universidad Autónoma Metropolitana, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social

Roca, B. (2012). *La antropología anarquista que se está empezando a fraguar*. Biblioteca anarquista. https://es.anarchistlibraries.net/library/beltran-roca-la-antropologia-anarquista-que-se-esta-empezando-a-fraguar

Roca, B. (Ed.). (2008). *Anarquismo y antropología: Relaciones e influencias mutuas entre la antropología social y el pensamiento libertario*. LaMalatesta.

Roca, B. y Martín Díaz, E. (2024). Antropología y compromiso: anarquismo, posmodernismo y decolonialidad. *Dossier*, 29-35.

Scott, J. (2002). *Elogio del anarquismo*. Capitán Swing.

Sahlins, M. (1987). *Economía de la Edad de Piedra*. Akal.

Stocking, G. W. (1982). Afterword: A view from the center, *Ethnos*, 47(1): 173-186.

Stocking, G. W. (2002). Delimitando la antropología: reflexiones históricas acerca de las fronteras de una disciplina sin fronteras. *Revista de Antropología Social*. (11): 11-38.

Trouillot, M.-R. (2011). *Transformaciones globales: la antropología y el mundo moderno*. Editorial Universidad del Cauca.

Wallerstein, I. (Ed.). (1996). *Abrir las ciencias sociales: informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. Siglo XXI.

Wallerstein, I. (1992). Creación del sistema mundial moderno. En Lusi Bernardo Peña, Rosario Jaramillo (Eds.), *Un mundo jamás imaginado* (pp. 201-209). Santillana.

Zehmisch, P. (2022). Bringing Subalterns into Speech? Investigating Anarchic Resistance to Hegemonic Modernity. *Revista de Antropología y Sociología: Virajes* 24 (2), 110-131.

colección
cuadernos mínimos